René Guénon

Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo

Loggia René Guénon
Milano

René Guénon
Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo

Indice

Prefazione di Roger Maridort

«Nell'Islam» ha scritto Guénon «la tradizione ha una duplice essenza, religiosa e metafisica; si può assai appropriatamente definire essoterico l'aspetto religioso della dottrina, che infatti è il più esteriore e alla portata di tutti, ed esoterico il suo aspetto metafisico, che ne costituisce il senso profondo e peraltro si considera riservato a pochi; e ben si giustifica l'opportunità di tale distinzione, poiché si tratta di due facce di una sola e medesima dottrina».

È opportuno aggiungere che per Guénon l'esoterismo è sempre e ovunque lo stesso, quali che siano i nomi che gli vengono dati a seconda dei paesi e delle tradizioni. Se la vera conoscenza della Realtà ultima è l'obiettivo finale della ricerca esoterica, i metodi usati, benché spesso analoghi, non sono necessariamente identici; possono variare come variano le lingue e gli individui. «La diversità dei metodi» ci scriveva Guénon il 3 ottobre 1945 «corrisponde alla diversità stessa delle nature individuali a cui sono destinati; è la molteplicità delle vie che conducono tutte a un'unica meta».

In questo libriccino abbiamo riunito in capitoli un certo numero di vecchi articoli relativi al Sufismo (*et-tasawwuf*), cioè all'esoterismo islamico. Li si potrà integrare non soltanto con alcuni passi che vi fanno allusione nelle diverse opere di Guénon, in particolare nel *Simbolismo della croce*, ma anche con due articoli riprodotti nei *Simboli della Scienza sacra*: «I misteri della lettera *Nûn*» e «Sayful-Islam».

Come primo capitolo abbiamo scelto l'articolo sull'«Esoterismo islamico», apparso nei «Cahiers du Sud» - benché sia posteriore agli altri quanto a data di pubblicazione -, perché è quello che meglio precisa le particolarità dell'iniziazione nell'Islam, definendo le nozioni fondamentali del *tasawwuf*: *sharîah* - *tarîqah* -*haqîqah*. La prima costituisce la base essoterica necessaria; la seconda la Via e i suoi mezzi; la terza il fine o il risultato finale. Negli altri capitoli Guénon espone con la sua usuale chiarezza sintetica che cosa siano il *tawhîd* e il *faqr*, e fornisce alcuni esempi di scienze tradizionali a proposito dell'angelologia dell'alfabeto arabo, della chirologia e della scienza delle lettere (*ilm el-hurûf*).

René Guénon ha trattato diffusamente, specie nelle *Considerazioni sulla via iniziatica*, nel *Regno della quantità e i segni dei tempi* e in *Iniziazione e realizzazione spirituale*, di ciò che egli ha chiamato la «contro-iniziazione» e la «pseudo-iniziazione». Anche gli autori arabi hanno

sviluppato questo argomento a proposito degli *awliyâ esh-shaytân* e dei «falsi sufi», che sono, afferma uno di loro, «come lupi fra gli uomini».

Abû Ishâq Ibrâhim el-Holwânî domandò un giorno a Huseyn ibn Mansûr el-Hallâj che cosa pensasse dell'insegnamento esoterico (*madhhab el-bâtin*). El-Hallâj gli rispose: «Quale intendi, quello vero o quello falso (*bâtin el-bâtil aw bâtin el-haqq*)?

Se si tratta dell'esoterismo vero, la via essoterica (*sharîah*) è il suo aspetto esteriore e chi la segue veramente ne scopre l'aspetto interiore, che non è altro che la conoscenza di *Allâh* (*marifah bi'Llâh*); quanto al falso esoterismo, i suoi aspetti esteriore e interiore sono l'uno più orribile e detestabile dell'altro. Quindi stanne alla larga».

Guénon dirà parimenti: «Chiunque si presenti come istruttore spirituale senza ricollegarsi a una forma tradizionale determinata o senza conformarsi alle regole da essa stabilite non può possedere veramente la qualità che si attribuisce; può trattarsi, secondo i casi, di un volgare impostore o di un "illuso", che ignora le condizioni reali dell'Iniziazione; e in quest'ultimo caso, più ancora che nell'altro, c'è proprio da temere che egli in definitiva non sia niente di più che uno strumento al servizio di qualche cosa che forse neppure lui sospetta».[1]

L'ultimo capitolo, consacrato al Taoismo e al Confucianesimo, mostra che la differenza fra l'esoterismo e l'essoterismo si incontra anche nelle forme non religiose della tradizione. E questo è normale, poiché si tratta, tanto per i riti quanto per la prospettiva, di una differenza di natura, anzi della loro natura profonda. Di molto anteriore a *La Grande Triade*, l'ultimo libro pubblicato da Guénon prima della morte, e in cui più ha trattato della civiltà cinese, questo articolo contiene una riflessione finale non priva di interesse. Guénon vi dichiara infatti che, a prescindere dalle condizioni cicliche che potranno portare alla scomparsa più o meno completa dell'aspetto esteriore della tradizione cinese, il suo esoterismo, il Taoismo, non morirà mai, perché nella sua natura essenziale è eterno, cioè al di là della condizione temporale.

Come abbiamo fatto in precedenza per le raccolte postume da noi presentate ai lettori nel corso degli anni: *Studi sulla massoneria e il compagnonaggio*, *Studi sull'induismo*, *Forme tradizionali e cicli cosmici*, e anche per la nuova edizione del *Teosofismo*, abbiamo aggiunto alcune recensioni di libri e riviste in cui René Guénon fornisce interessanti precisazioni sull'ortodossia tradizionale.

Febbraio 1973

---

[1] *Initiation et réalisation spirituelle*, capitolo su «Vrais et faux instructeurs spirituels», Éditions Traditionnelles, Paris, 1952, pp. 144-45 [trad. it. *Iniziazione e realizzazione spirituale*, Edizioni Studi Tradizionali, Torino, 1967].

I - L'esoterismo islamico[1]

Di tutte le dottrine tradizionali, la dottrina islamica è forse quella dove è più fortemente marcata la distinzione fra due parti complementari, che possiamo chiamare essoterismo ed esoterismo. Esse sono, secondo la terminologia araba, *esh-sharîah*, letteralmente la «strada maestra», aperta a tutti, e *el-haqîqah*, la verità interiore, riservata all'élite, non in virtù di una decisione più o meno arbitraria, ma per la natura stessa delle cose, perché non tutti possiedono le capacità o le «qualificazioni» necessarie per arrivare a conoscerla. Per esprimere il loro carattere rispettivamente «esteriore» e «interiore», spesso le si paragona alla «scorza» e al «nocciolo» (*el-qishr wa'l-lobb*), o anche alla circonferenza e al suo centro. La *sharîah* include tutto ciò che la terminologia occidentale definirebbe come propriamente «religioso», e in particolare l'intera parte sociale e legislativa che, nell'Islam, rientra essenzialmente nell'ambito della religione; potremmo dire che essa è innanzitutto norma d'azione, laddove la *haqîqah* è conoscenza pura, ma deve essere ben chiaro che proprio questa conoscenza dà alla stessa *sharîah* il suo significato superiore e profondo e la sua vera ragion d'essere, di modo che, sebbene non tutti coloro che partecipano alla tradizione ne siano consapevoli, essa ne è veramente il principio, come il centro lo è della circonferenza.

Ma non è tutto: possiamo dire che l'esoterismo comprende non solo la *haqîqah*, ma anche i mezzi che permettono di raggiungerla; l'insieme di tali mezzi è detto *tarîqah*, «via» o «sentiero» che dalla *sharîah* conduce verso la *haqîqah*. Riprendendo l'immagine simbolica della circonferenza, la *tarîqah* sarà rappresentata dal raggio che la congiunge al centro; vediamo allora che a ogni punto della circonferenza corrisponde un raggio, e che tutti i raggi, anch'essi in moltitudine indefinita, confluiscono ugualmente al centro. Si può dire che questi raggi sono altrettante *turuq* adatte agli esseri che sono «situati» sui diversi punti della circonferenza, secondo la diversità delle loro nature individuali; per questo si afferma che «le vie verso Dio sono numerose come le anime degli uomini» (*et-turuq ilâ'Llâh ka-nufûs banî Âdam*); così, le «vie» sono molteplici e tanto più divergenti fra loro quanto più ci si avvicina al loro punto di partenza sulla circonferenza, ma la meta è una sola, perché vi è un solo centro e una sola verità. A rigor di termini, le divergenze iniziali svaniscono insieme alla stessa «individualità» (*el-*

[1] *«Cahiers du Sud»*, 1947, pp. 153-54.

inniyyah, da *anâ*, «io»), vale a dire quando si raggiungono gli stati superiori dell'essere e quando gli attributi (*sifât*). della creatura (*el-abd*), che propriamente sono soltanto limitazioni, scompaiono (*el-fanâ* o «l'estinzione») per lasciar sussistere soltanto quelli di *Allâh* (*el-baqâ* o «la permanenza»), con i quali l'essere si identifica nella sua «personalità» o «essenza» (*edh-dhât*).

L'esoterismo – considerato in tal modo come comprensivo sia della *tarîqah* che della *haqîqah*, in quanto mezzi e fine – è designato in arabo con il termine generico *et-tasawwuf*, che si può tradurre esattamente solo con «iniziazione»; su questo punto torneremo in seguito. Gli Occidentali hanno coniato il termine «sufismo» per designare in modo specifico l'esoterismo islamico (mentre *tasawwuf* può riferirsi a qualsiasi dottrina esoterica e iniziatica, quale che sia la forma tradizionale cui appartiene), ma questa parola, oltre a essere soltanto una denominazione del tutto convenzionale, presenta un inconveniente alquanto spiacevole: il suo suffisso evoca quasi inevitabilmente l'idea di una dottrina propria a una scuola particolare, mentre la realtà è del tutto diversa, le scuole in questo caso sono soltanto delle *turuq*, cioè, in sostanza, metodi diversi, senza che possa esservi alcuna divergenza dottrinale di fondo, perché «la dottrina dell'Unità è unica» (*et-tawhîd wâhid*). Quanto all'etimologia, tali designazioni derivano evidentemente dal termine *sûfî*, a questo proposito occorre però osservare anzitutto che nessuno può mai dichiararsi *sûfî*, se non per pura ignoranza; così facendo dimostrerebbe infatti di non esserlo realmente, poiché tale qualità è necessariamente un «segreto» (*sirr*) fra il vero *sûfî* e *Allâh*; ci si può solamente definire *mutasawwif*, termine che si applica a chiunque sia entrato nella «via» iniziatica, a prescindere dal grado raggiunto; ma il *sûfî*, nel vero senso della parola, è solamente colui che ha raggiunto il gradino più alto. Si è preteso di attribuire allo stesso termine *sûfî* origini assai disparate; ma la questione, dal punto di vista generalmente adottato, è senza dubbio insolubile: si potrebbe dire che tale parola ha troppe etimologie presunte (e tutte più o meno plausibili) per averne veramente una; in realtà, vi si deve scorgere piuttosto una denominazione puramente simbolica o, se vogliamo, una specie di «cifra» che in quanto tale non ha bisogno di una derivazione linguistica vera e propria; e questo d'altronde non è un caso isolato, se ne potrebbero trovare di simili in altre tradizioni. Quanto alle sedicenti etimologie, non si tratta in fondo che di somiglianze fonetiche, le quali peraltro, secondo le leggi di un certo simbolismo, corrispondono effettivamente a rapporti fra idee diverse che vengono così a raggrupparsi in modo più o meno accessorio intorno alla parola in questione; ma in questo caso, considerando il carattere della lingua araba (carattere condiviso del resto anche dalla lingua ebraica), il senso primo e fondamentale deve essere dato dai numeri: è infatti sorprendente che addizionando i valori numerici delle lettere di cui è formata la parola *sûfî* si ottenga lo stesso valore numerico di *el-Hekmah el-ilâhiyyah*, «la Sapienza divina». Il vero *sûfî* è

dunque colui che possiede questa Sapienza; o, in altre parole, egli è *el-ârif bi'Llâh*, cioè «colui che conosce attraverso Dio», poiché Egli non può essere conosciuto che attraverso Se stesso; ed è appunto questo il grado supremo e «totale» nella conoscenza della *haqîqah*.[2]

Da tutto ciò che precede possiamo trarre alcune deduzioni importanti, e prima di tutto che il «Sufismo» non è affatto qualcosa di «sovrapposto» alla tradizione islamica, qualcosa che sarebbe venuto ad aggiungervisi in seguito e dall'esterno, ma al contrario ne è una parte fondamentale, poiché in sua assenza tale tradizione sarebbe manifestamente incompleta, e incompleta nelle basi, cioè in relazione al suo stesso principio. L'ipotesi del tutto gratuita di un'origine straniera – greca, persiana o indiana – è d'altra parte contraddetta formalmente dal fatto che i mezzi espressivi dell'esoterismo islamico sono strettamente legati alla conformazione stessa della lingua araba; e se vi sono, incontestabilmente, somiglianze con le dottrine dello stesso ordine esistenti altrove, esse si spiegano con facilità e senza bisogno di ricorrere a ipotetici «prestiti», poiché, essendo la verità una sola, tutte le dottrine tradizionali sono necessariamente identiche nella loro essenza, quale che sia la diversità delle forme di cui si rivestono. Poco importa del resto, quanto al problema delle origini, che la parola *sûfî* e quelle che ne derivano (*tasawwuf*, *mutasawwif*) siano esistite nella lingua fin dall'inizio o siano apparse solo in epoca più o meno tarda – importante argomento di discussione tra gli storici –, può ben darsi che la cosa sia esistita ancor prima della parola, o sotto altra designazione, o anche senza che si sia avvertito allora il bisogno di attribuirgliene una. In ogni caso, e questo deve bastare a risolvere la questione per chiunque non l'affronti semplicemente «dall'esterno», la tradizione dichiara espressamente che l'esoterismo, così come l'essoterismo, procede direttamente dall'insegnamento stesso del Profeta e, di fatto, ogni *tarîqah* autentica e regolare possiede una *silsilah* o «catena» di trasmissione iniziatica che in definitiva, attraverso un numero più o meno grande di intermediari, risale sempre a lui. Anche se, in seguito,

---

[2] In un'opera sul *tasawwuf* in lingua araba ma di tendenze assai moderne, un autore siriano, che peraltro ci conosce talmente poco da averci scambiato per un «orientalista», ha creduto bene di rivolgerci una critica piuttosto singolare: avendo letto, non sappiamo come, *es-sûfiyyah* al posto di *sûfî* (numero speciale dei «Cahiers du Sud» del 1935 sull'Islam e l'Occidente), si è figurato che il nostro calcolo fosse sbagliato; volendo poi farne uno lui stesso a modo suo, grazie a parecchi errori nel valore numerico delle lettere è giunto a trovare (stavolta come equivalente di es-*sûfî*, il che è anche sbagliato) l'espressione *el-hakîm el-ilâhî*, senza del resto accorgersi che, una *yâ* valendo due *hâ*, queste parole formano esattamente la stessa somma di *el-ekmah el-ilâhiyyah*! Sappiamo bene come l'*abjad* sia ignorato nell'insegnamento scolastico odierno, che ormai considera soltanto l'ordine puramente grammaticale delle lettere; ma pure, in chi ha la pretesa di trattare questi argomenti una tale ignoranza oltrepassa i limiti consentiti... Sia come sia, *el-hakîm el-ilâhî* e *el-ekmah el-ilâhiyyah* esprimono in fondo la stessa cosa; ma la prima di queste due espressioni ha un carattere alquanto insolito, mentre la seconda, quella che noi abbiamo indicato, è al contrario del tutto conforme alla tradizione.

certe *turuq* hanno effettivamente «mutuato», e meglio sarebbe dire «adattato», alcuni dettagli dei loro metodi specifici (benché, anche in questo caso, le somiglianze si possano spiegare altrettanto bene con il possesso delle medesime conoscenze, segnatamente in ciò che concerne la «scienza del ritmo» nelle sue varie ramificazioni), questo non ha che un'importanza del tutto secondaria e non tocca minimamente l'essenziale. La verità è che il «Sufismo» è arabo come il Corano stesso, dal quale deriva i suoi principi direttamente; ma per rintracciarveli occorre comprendere e interpretare il Corano secondo le *haqâiq* che ne costituiscono il senso profondo, e non semplicemente con i procedimenti linguistici, logici e teologici degli *ulamâ ez-zâhir* (letteralmente «scienziati dell'esteriore») o dottori della *sharîah*, la cui competenza è limitata all'ambito essoterico. Si tratta infatti di due ambiti nettamente distinti, e perciò fra loro non vi può mai essere né contraddizione né conflitto reale; è d'altra parte evidente che l'essoterismo e l'esoterismo non possono venire in alcun modo contrapposti, poiché il secondo, al contrario, trova nel primo la sua base e il suo necessario punto di appoggio, e in verità essi non sono che i due aspetti o le due facce di un'unica dottrina.

Dobbiamo poi far notare che, contrariamente a un'opinione oggi fin troppo diffusa in Occidente, l'esoterismo islamico non ha niente in comune con il «misticismo»; alla luce di tutto ciò che siamo andati esponendo sin qui sarà facile comprenderne i motivi. Innanzitutto il misticismo sembra essere in realtà qualcosa di assolutamente peculiare al Cristianesimo, e solo attraverso assimilazioni erronee si può pretendere di trovarne altrove equivalenti più o meno precisi; alcune somiglianze esteriori, nell'uso di certe espressioni, sono senza dubbio all'origine di questo equivoco, ma non possono in nessun modo giustificarlo a fronte di differenze che investono l'essenziale. Per definizione il misticismo appartiene del tutto all'ambito religioso, e quindi rientra puramente e semplicemente nell'essoterismo; inoltre il fine verso cui tende è certamente ben lontano dall'essere riconducibile all'ordine della conoscenza pura. D'altra parte il mistico, assumendo un atteggiamento «passivo» e dunque limitandosi a ricevere ciò che a lui viene in un certo senso spontaneamente e senza alcuna iniziativa da parte sua, non può avere un metodo; una *tarîqah* mistica non può quindi esistere, anzi una cosa del genere è inconcepibile, perché, in fondo, contraddittoria. Inoltre il mistico, essendo sempre un isolato, e questo proprio per via del carattere «passivo» della sua «realizzazione», non ha né *sheykh* o «maestro spirituale» (che, beninteso, non ha assolutamente nulla in comune con il «direttore di coscienza» in senso religioso), né *silsilah* o «catena» attraverso la quale gli possa essere trasmessa una «influenza spirituale» (ci serviamo di questa espressione per rendere con la maggior precisione possibile il significato del termine arabo *barakah*), la seconda circostanza essendo del resto una conseguenza immediata della prima. La trasmissione regolare dell'«influenza spirituale» è ciò che caratterizza essenzialmente l'«iniziazione», è anzi ciò che propriamente la costituisce, e

per questo in precedenza ci siamo serviti di tale parola per tradurre *tasawwuf*; l'esoterismo islamico, come del resto ogni vero esoterismo, è «iniziatico» e non può non esserlo; e, senza nemmeno entrare nella questione della diversità degli obiettivi, diversità che discende peraltro da quella fra i due ambiti cui si riferiscono, possiamo dire che la «via mistica» e la «via iniziatica» sono radicalmente incompatibili a causa del loro rispettivo carattere. È ancora necessario aggiungere che in arabo non esiste alcuna parola con cui si possa tradurre, sia pure in maniera approssimativa, il termine «misticismo», tanto è estraneo alla tradizione islamica ciò che esso esprime?

Nella sua essenza la dottrina iniziatica è puramente metafisica, nel senso vero e originario del termine; ma, nell'Islam come nelle altre forme tradizionali, essa comporta inoltre, quando venga applicata più o meno direttamente a diversi ambiti contingenti, tutto un complesso sistema di «scienze tradizionali»; e poiché tali scienze sono come sospese ai principi metafisici da cui dipendono e discendono interamente, e traggono da tale collegamento e dalle «trasposizioni» che esso consente tutto il loro reale valore, sono quindi, seppure a un rango secondario e subordinato, parte integrante della dottrina stessa e non certo aggiunte più o meno artificiali o superflue. Vi è in ciò qualcosa che sembra particolarmente difficile da comprendere per gli Occidentali, senza dubbio perché al riguardo non possono trovare nella loro realtà alcun termine di paragone; eppure sono esistite scienze analoghe in Occidente, nell'antichità e nel Medioevo, ma si tratta di cose interamente dimenticate dai moderni, che ne ignorano la vera natura e spesso nemmeno ne concepiscono l'esistenza; in particolare, coloro che confondono l'esoterismo con il misticismo non vedono quali possano essere la funzione e il posto occupato da tali scienze, che, evidentemente, rappresentano cognizioni quanto mai lontane da quelle che possono essere le preoccupazioni di un mistico, e la cui incorporazione al «Sufismo» costituisce pertanto, ai loro occhi, un indecifrabile enigma. Tale è il caso della scienza dei numeri e delle lettere, di cui si è mostrato sopra un esempio per l'interpretazione del termine *sûfî*, e che ritroviamo in forma paragonabile solo nella Cabala ebraica, a causa della stretta affinità delle lingue in cui si esprimono queste due tradizioni – lingue di cui anzi solo questa scienza può consentire la comprensione profonda. Tale è anche il caso delle varie scienze «cosmologiche», le quali in parte rientrano in ciò che viene chiamato «ermetismo», e al riguardo dobbiamo far rilevare che l'alchimia è intesa in un senso «materiale» solo da ignoranti per i quali il simbolismo è lettera morta, gli stessi che i veri alchimisti del Medioevo occidentale stigmatizzavano tacciandoli di essere «soffiatori» e «bruciatori di carbone», e che furono gli autentici precursori della chimica moderna, per poco lusinghiera che sia per quest'ultima una tale origine. Similmente, l'astrologia, altra scienza cosmologica, è in realtà cosa ben diversa da quell'«arte divinatoria» o «scienza congetturale» che i moderni vogliono

unicamente scorgervi; essa investe prima di tutto la conoscenza delle «leggi cicliche», che ha un ruolo importante in tutte le dottrine tradizionali. Vi è del resto una certa corrispondenza fra tutte queste scienze che, discendendo essenzialmente dai medesimi principi, sono da un certo punto di vista come rappresentazioni diverse di una stessa cosa: così, l'astrologia, l'alchimia e anche la scienza delle lettere non fanno che tradurre le medesime verità nei linguaggi propri a differenti ordini di realtà, collegati fra loro dalla legge dell'analogia universale, fondamento di ogni corrispondenza simbolica; e, in virtù di questa stessa analogia, tali scienze, debitamente trasposte, trovano applicazione nell'ambito del «microcosmo» oltre che in quello del «macrocosmo», poiché il procedimento iniziatico riproduce in tutte le sue fasi il processo cosmologico stesso. Del resto, per avere la piena consapevolezza di tutte queste correlazioni, occorre essere giunti a un grado assai elevato nella gerarchia iniziatica, chiamato grado dello «zolfo rosso» (*el-kebrît el-ahmar*); e colui che possiede quel grado può, con la scienza detta *sîmiyâ* (parola da non confondere con *kîmiyâ*), operando certe permutazioni sulle lettere e sui numeri, agire sugli esseri e sulle cose che loro corrispondono nell'ordine cosmico. Il *jafr*, che secondo la tradizione deve la sua origine allo stesso Seyyidnâ Alî, è un'applicazione di queste medesime scienze alla previsione degli avvenimenti futuri; e questa applicazione, nella quale naturalmente intervengono le «leggi cicliche» cui si alludeva sopra, presenta, per chi la sappia comprendere e interpretare (perché vi è come una specie di «criptografia», cosa del resto non più sorprendente della notazione algebrica), tutto il rigore di una scienza esatta e matematica. Potremmo citare molte altre «scienze tradizionali», alcune delle quali apparirebbero forse ancora più strane a coloro che non hanno dimestichezza con tali cose; ma dobbiamo trattenerci, e non potremmo soffermarci oltre su tutto ciò senza uscire dai limiti della presente esposizione, in cui dobbiamo per forza di cose tenerci sulle generali.

Infine, è necessario aggiungere un'ultima osservazione di capitale importanza per ben comprendere la vera indole della dottrina iniziatica: essa non è mai un oggetto di «erudizione» e in nessun modo la si può apprendere attraverso la lettura di libri, alla maniera delle conoscenze ordinarie e «profane». Perfino gli scritti dei più grandi maestri possono soltanto servire di «supporto» alla meditazione; non si diventa *mutasawwif* unicamente per averli letti, e del resto essi rimangono perlopiù incomprensibili a coloro che non sono «qualificati». Occorre infatti, prima di tutto, possedere certe disposizioni o attitudini innate alle quali nessuno sforzo può supplire; e occorre poi il collegamento con una *silsilah* regolare, poiché la trasmissione dell'«influenza spirituale» che si ottiene con tale collegamento è, come già abbiamo detto, la condizione essenziale senza la quale non vi è iniziazione, neppure al livello più elementare. Questa trasmissione, che viene ricevuta una volta per tutte, deve costituire il punto di partenza di un lavoro puramente interiore per il quale tutti i mezzi esteriori non possono essere

nulla di più che ausili e appoggi, peraltro necessari, dato che occorre tenere conto della natura dell'essere umano quale di fatto è; ed è solo con questo lavoro interiore che l'essere salirà di grado in grado, se ne è capace, fino alla sommità della gerarchia iniziatica, fino all'«Identità suprema», stato assolutamente permanente e incondizionato, al di là dei limiti di ogni esistenza contingente e transitoria, lo stato del vero *sûfî*.

II - La scorza e il nocciolo (*El-Qishr wa'l-Lobb*)[1]

È questo il titolo di uno dei numerosi trattati di Seyyidî Mohyiddîn ibn Arabî, che esprime in forma simbolica i rapporti fra l'essoterismo e l'esoterismo, paragonati rispettivamente all'involucro di un frutto e alla sua parte più interna, la polpa o il nocciolo.[2] L'involucro o la scorza (*el-qishr*) è la *sharîah*, cioè la legge religiosa esteriore, che si rivolge a tutti ed è fatta per essere seguita da tutti, come indica del resto il senso di «strada maestra» collegato alla radice della parola. Il nocciolo (*el-lobb*) è invece la *haqîqah*, cioè la verità o la realtà essenziale che, contrariamente alla *sharîah*, non è alla portata di tutti, ma è riservata a coloro che sanno scoprirla sotto le apparenze e raggiungerla attraverso le forme esteriori che la ricoprono, allo stesso tempo proteggendola e dissimulandola.[3] Con altro simbolismo, *sharîah* e *haqîqah* sono anche dette rispettivamente il «corpo» (*el-jism*) e il «midollo» (*el-mukhkh*),[4] il cui rapporto è esattamente lo stesso che intercorre fra la scorza e il nocciolo; e senza dubbio si potrebbero trovare ancora altri simboli equivalenti.

Ciò di cui si tratta, qualunque sia la designazione usata, è sempre l'«esteriore» (*ez-zâhir*) e l'«interiore» (*el-bâtin*), vale a dire ciò che appare e ciò che è nascosto, tali, d'altronde, per la loro stessa natura, e non per effetto di questa o quella convenzione o di precauzioni prese artificiosamente, per non dire arbitrariamente, dai detentori della dottrina tradizionale. L'«esteriore» e l'«interiore» sono rappresentati dalla circonferenza e dal suo centro, che possono essere collegati allo spaccato del frutto cui fa riferimento il simbolismo citato in precedenza, e al tempo stesso ci riportano all'immagine della «ruota delle cose», comune a tutte le tradizioni. Infatti, se si considerano i due termini in questione in senso universale, senza cioè

---

[1] «Le Voile d'Isis», marzo 1931, pp. 145-50.

[2] Facciamo notare per inciso che il simbolo del frutto è in rapporto con l'«Uovo del Mondo» e anche con il cuore.

[3] Si potrà notare che il ruolo delle forme esteriori corrisponde al duplice significato del termine «rivelazione», dato che esse manifestano e velano al tempo stesso l'essenziale della dottrina, la verità una, come del resto inevitabilmente fa la parola riguardo al pensiero che esprime; e ciò che a questo proposito è vero della parola, lo è anche di ogni altra espressione formale.

[4] Ci si sovverrà qui della *substantifique moelle* [«sostantifica midolla»] di Rabelais, che allude anche a un significato interiore e recondito.

limitarsi all'uso che più generalmente ne viene fatto in una forma tradizionale particolare, possiamo dire che la *sharîah*, la «strada maestra» percorsa da tutti gli esseri, altro non è se non ciò che la tradizione estremo-orientale chiama la «corrente delle forme», mentre la *haqîqah*, la verità una e immutabile, risiede nell'«invariabile mezzo».[5] Per passare dall'una all'altra, dunque dalla circonferenza al centro, occorre seguire uno dei raggi: si tratta della *tarîqah*, cioè del «sentiero», la via stretta che viene percorsa soltanto da pochi.[6] Vi è del resto una moltitudine di *turuq*, che sono tutti i raggi della circonferenza presi in senso centripeto, dato che si tratta di partire dalla molteplicità del manifestato per arrivare all'unità del principio: ogni *tarîqah*, muovendo da un punto dato della circonferenza, è particolarmente adatta agli esseri che si trovano in quel punto; ma tutte, quale che sia il loro punto di partenza, tendono similmente verso un punto unico,[7] tutte confluiscono al centro riconducendo così gli esseri che le seguono all'essenziale semplicità dello «stato primordiale».

Gli esseri infatti, trovandosi attualmente nella molteplicità, sono costretti a partire da lì per una qualsiasi realizzazione; ma tale molteplicità è nello stesso tempo, per la maggior parte di loro, l'ostacolo che li arresta e li trattiene: le apparenze diverse e mutevoli impediscono loro di scorgere la realtà vera come, se così si può dire, la scorza impedisce di vedere l'interno del frutto; e questo non può essere raggiunto se non da coloro che sono capaci di penetrare attraverso l'involucro, capaci cioè di scorgere il Principio attraverso la manifestazione, e anzi di scorgere quello soltanto in tutte le cose, giacché la manifestazione stessa nella sua interezza allora non è più che un insieme di espressioni simboliche. L'applicazione di ciò all'essoterismo e all'esoterismo intesi nella loro accezione corrente, cioè in quanto aspetti di una dottrina tradizionale, è facile: anche in questo caso, le forme esteriori nascondono agli occhi del volgo la verità profonda, mentre al contrario la fanno apparire all'élite, per la quale ciò che per gli altri è un ostacolo o una limitazione diventa così un punto d'appoggio e un mezzo di

---

[5] Occorre osservare, a proposito della tradizione estremo-orientale, che in essa troviamo gli equivalenti precisi di questi due termini non come due aspetti, essoterico ed esoterico, di una stessa dottrina, bensì come due insegnamenti separati, almeno a partire dall'epoca di Confucio e di Lao-tseu: si può infatti affermare, con il massimo rigore, che il Confucianesimo corrisponde alla *sharîah* e il Taoismo alla *haqîqah*.

[6] Le parole *sharîah* e *tarîqah* contengono entrambe l'idea di «cammino», dunque di movimento (e va notato il simbolismo del movimento circolare per la prima e del movimento rettilineo per la seconda); in entrambi i casi vi sono infatti cambiamento e molteplicità, poiché la prima deve adattarsi alle diverse condizioni esteriori, la seconda alle diverse nature individuali; solo l'essere che ha effettivamente raggiunto la *haqîqah* partecipa per ciò stesso della sua unità e della sua immutabilità.

[7] Questa convergenza è adombrata in quella della *qiblah* (orientamento rituale) di tutti i luoghi verso la *Kabah*, che è la «casa di Dio» (*Beyt Allâh*), e la cui forma è quella di un cubo (immagine di stabilità) che occupa il centro di una circonferenza che a sua volta è la sezione terrestre (umana) della sfera dell'Esistenza universale.

realizzazione. Occorre capire che questa differenza deriva direttamente e necessariamente dalla natura stessa degli esseri, dalle possibilità e dalle attitudini che ciascuno ha in se stesso, cosicché la parte essoterica della dottrina svolge in questo modo sempre esattamente la funzione che deve svolgere per ciascuno, offrendo a coloro che non possono spingersi più in là tutto ciò che essi sono in grado di ricevere nel loro stato attuale, e fornendo al tempo stesso, a coloro che la oltrepassano i «supporti» che, pur senza mai essere strettamente necessari, in quanto contingenti, possono tuttavia grandemente aiutarli ad avanzare nel cammino interiore, e senza i quali le difficoltà sarebbero tali, in certi casi, da equivalere di fatto a una vera impossibilità.

Al riguardo occorre notare che per la maggior parte degli uomini, i quali inevitabilmente possono solo attenersi alla legge esteriore, questa assume il carattere più di una guida che di un limite: è sempre un legame, ma un legame che impedisce loro di sviarsi o di perdersi; senza quella legge che li assoggetta a percorrere un determinato cammino, non solo essi non si avvicinerebbero di più al centro, ma rischierebbero di allontanarsene indefinitamente, laddove il movimento circolare li mantiene perlomeno a una distanza costante.[8] Per quella via, coloro che non possono contemplare direttamente la luce ne ricevono almeno un riflesso e una partecipazione; ed essi restano così in qualche modo collegati al Principio, pur non essendone né potendone essere realmente consapevoli. Infatti la circonferenza non può esistere senza il centro, dal quale in realtà essa procede per intero, e, sebbene gli esseri legati alla circonferenza non vedano né il centro né i raggi, nondimeno ciascuno di loro si trova inevitabilmente all'estremità di un raggio la cui estremità opposta è il centro medesimo. Ma qui la scorza si frappone e nasconde tutto ciò che si trova all'interno, mentre colui che l'avrà penetrata, prendendo così coscienza del raggio che corrisponde alla propria posizione sulla circonferenza, sarà affrancato dalla rotazione indefinita di questa e avrà solo da seguire quel raggio per procedere verso il centro; quel raggio è la *tarîqah* attraverso la quale, partito dalla *sharîah*, egli perverrà alla *haqîqah*. Del resto occorre precisare che, una volta penetrato l'involucro, ci si viene a trovare nell'ambito dell'esoterismo, poiché tale penetrazione è, quanto alla posizione dell'essere rispetto all'involucro, una specie di ribaltamento che costituisce il trapasso dall'esteriore all'interiore; in un certo senso, la designazione di esoterismo conviene anzi più propriamente alla *tarîqah*, poiché, a dire il vero, la *haqîqah* è al di là della distinzione fra essoterismo ed esoterismo, la quale implica confronto e correlazione: il centro appare sì come il punto più interno, ma, una volta

[8] Aggiungiamo che questa legge deve essere normalmente considerata come un'applicazione o una specificazione umana di quella stessa legge cosmica che similmente collega tutta la manifestazione al Principio, come abbiamo altrove spiegato a proposito del significato della «Legge di *Manu*» nella dottrina indù.

approdativi, non ha più senso parlare di esteriore e di interiore, dato che allora ogni distinzione contingente scompare risolvendosi nell'unità principiale. Perciò *Allâh*, come è «il Primo e l'Ultimo» (*el-Awwal wa'l-Âkhir*),[9] così è anche «l'Esteriore e l'Interiore» (*ez-Zâhir wa'l-Bâtin*),[10] dato che nulla di ciò che è può essere fuori di Lui, e in Lui soltanto è contenuta ogni realtà, poiché Lui stesso è la Realtà assoluta, la Verità totale: *Huwa el-Haqq*.

Mesr, 8 ramadân 1349 H.

[9] Vale a dire, come nel simbolo dell'*alpha* e dell'*omega*, il Principio e la Fine.

[10] Si potrebbe anche tradurre con l'«Evidente» (rispetto alla manifestazione) e il «Celato» (in Se stesso), ciò che corrisponde inoltre ai due punti di vista della *sharîah* (di ordine sociale e religioso) e della *haqîqah* (di ordine puramente intellettuale e metafisico), sebbene quest'ultima possa anche essere detta al di là di tutti i punti di vista, in quanto li comprende tutti sinteticamente in se stessa.

III - *Et-Tawhîd*[1]

La dottrina dell'Unità, cioè l'affermazione che il Principio di ogni esistenza è essenzialmente Uno, è un punto fondamentale comune a tutte le tradizioni ortodosse, e anzi possiamo dire che è proprio su questo punto che la loro identità di fondo appare con la massima chiarezza, manifestandosi fin nell'espressione stessa. Infatti, quando si tratta dell'Unità, ogni diversità scompare, ed è solo scendendo verso il molteplice che le differenze di forma appaiono, poiché i modi di espressione sono allora essi stessi molteplici come ciò cui si riferiscono, e suscettibili di variare indefinitamente per adattarsi alle circostanze di tempo e di luogo. Ma «la dottrina dell'Unità è unica» (secondo la formula araba: *et-tawhîd wâhid*), cioè è ovunque e sempre la stessa, invariabile come il Principio, indipendente dalla molteplicità e dal cambiamento che possono influenzare solo le applicazioni di ordine contingente.

Possiamo anche dire che, contrariamente all'opinione corrente, non vi è mai stata in alcun luogo una dottrina che fosse realmente «politeista», cioè che ammettesse una pluralità di principi assoluta e irriducibile. Un tale «pluralismo» è possibile solo come deviazione risultante dall'ignoranza e dall'incomprensione delle masse, dalla loro tendenza ad appigliarsi esclusivamente alla molteplicità del manifestato: da ciò l'«idolatria» in tutte le sue forme, generata dalla confusione del simbolo in se stesso con ciò che è chiamato a significare, e la personificazione degli attributi divini considerati come altrettanti esseri indipendenti, il che poi costituisce la sola possibile origine di un «politeismo» di fatto. Questa tendenza va del resto accentuandosi man mano che si avanza nello sviluppo di un ciclo di manifestazione – in quanto tale sviluppo è esso stesso una discesa nella molteplicità – e in conseguenza dell'oscuramento spirituale che inevitabilmente l'accompagna. Per questo motivo le forme tradizionali più recenti si trovano obbligate a enunciare, nel modo più evidente all'esterno, l'affermazione dell'Unità; e, di fatto, da nessuna parte come nell'Islam questa affermazione riceve espressione così esplicita e così insistita, al punto che sembra quasi, per dir così, assorbire in sé ogni altra affermazione.

Su questo punto, la sola differenza fra le varie dottrine tradizionali è quella accennata sopra: l'affermazione dell'Unità è ovunque la stessa, ma in origine questa non richiedeva neppure di essere formulata esplicitamente per

[1] «Le Voile d'Isis», luglio 1930, pp. 512-16.

apparire come la più chiara di tutte le verità, poiché gli uomini erano allora troppo vicini al Principio per disconoscerla o perderla di vista. Adesso, al contrario, possiamo dire che la maggior parte degli uomini, interamente impegnati nella molteplicità, smarrita la conoscenza intuitiva delle verità di ordine superiore, arriva solo con fatica alla comprensione dell'Unità; e perciò diviene a poco a poco necessario, nel corso della storia dell'umanità terrestre, formulare tale affermazione dell'Unità più volte e con sempre maggior chiarezza, potremmo dire con sempre maggior vigore.

Se consideriamo lo stato attuale delle cose, vediamo che questa affermazione è in certo qual modo meno evidente in talune forme tradizionali, e che talvolta ne costituisce persino quasi l'aspetto esoterico, prendendo questo termine nella sua accezione più vasta; in altre tradizioni invece essa si manifesta chiaramente a tutti, tanto che si finisce per non vedere nient'altro, sebbene certo anche lì esistano molte altre cose, le quali però al suo confronto non sono che secondarie. Quest'ultimo è appunto il caso dell'Islam, anche essoterico; qui l'esoterismo si limita a spiegare e sviluppare tutto ciò che in questa affermazione è racchiuso e le conseguenze che ne derivano, e, se lo fa in termini spesso identici a quelli che incontriamo in altre tradizioni, quali il *Vêdânta* e il Taoismo, non vi è motivo di sorprendersi, né di vedere in ciò il risultato di prestiti storicamente discutibili; le cose stanno così semplicemente perché la verità è una e perché, in quest'ordine principiale, come dicevamo all'inizio, l'Unità si manifesta necessariamente fin nell'espressione stessa.

D'altra parte va osservato, sempre considerando lo stato attuale delle cose, che i popoli occidentali, e più particolarmente i popoli nordici, sono quelli che sembrano incontrare maggiori difficoltà nel comprendere la dottrina dell'Unità, e allo stesso tempo sono coinvolti più di tutti gli altri nel cambiamento e nella molteplicità. Le due cose procedono evidentemente di pari passo, e forse ciò dipende, almeno in parte, dalle condizioni di esistenza di questi popoli: questione di temperamento, ma anche questione di clima, l'uno essendo del resto funzione dell'altro, almeno fino a un certo punto. Infatti nei paesi nordici, dove la luce solare è debole e spesso velata, tutte le cose appaiono allo sguardo, se così si può dire, con valore uguale, e in modo tale da affermare solo e semplicemente la propria esistenza individuale senza nulla lasciar intravedere al di là; così, già nell'esperienza ordinaria è dato scorgere veramente solo la molteplicità. Del tutto diverso è il caso di quei paesi in cui il sole, con la sua intensa irradiazione, assorbe per così dire in sé tutte le cose, facendole scomparire al suo cospetto come la molteplicità scompare di fronte all'Unità, non perché quella cessi di esistere secondo la sua modalità inerente, ma perché tale esistenza è rigorosamente nulla rispetto al Principio. Così, l'Unità diviene in certo qual modo percepibile: quel sole abbagliante è l'immagine dell'occhio folgorante di *Shiva*, che riduce in cenere ogni manifestazione. Il sole si impone qui a simbolo per eccellenza del Principio Uno (*Allâh Ahad*), che è l'Essere necessario, Colui

che solo è sufficiente a Se stesso nella Sua assoluta pienezza (*Allâh es-Samad*) e dal quale dipendono interamente l'esistenza e la sussistenza di tutte le cose che al di fuori di Lui non sarebbero che il nulla.

Il «monoteismo», se ci è consentito usare questo termine per tradurre *et-tawhîd*, quantunque ne restringa un po' il significato facendo pensare quasi inevitabilmente a un punto di vista esclusivamente religioso, il «monoteismo», dicevamo, ha dunque un carattere essenzialmente «solare». In nessun luogo esso è più «percepibile» che nel deserto, dove la diversità delle cose è ridotta al minimo, e dove, al tempo stesso, i miraggi fanno apparire tutto quel che ha di illusorio il mondo manifestato. Là, l'irradiazione del sole produce le cose e di volta in volta le distrugge; o piuttosto – poiché è inesatto dire che le distrugge – le trasforma e le riassorbe dopo averle manifestate. Non si potrebbe trovare un'immagine migliore dell'Unità che si dispiega esteriormente nella molteplicità senza cessare di essere se stessa e senza esserne modificata, e che poi riconduce a sé, sempre secondo le apparenze, quella molteplicità che, in effetti, dall'Unità non è mai uscita, poiché nulla può esservi al di fuori del Principio, nulla vi si può aggiungere e nulla sottrarre, essendo Quello l'indivisibile totalità dell'Esistenza unica. Nell'intensa luce dei paesi d'Oriente basta vedere per comprendere queste cose, per coglierne in modo immediato la verità profonda; e soprattutto pare impossibile non comprenderle così nel deserto, dove il sole traccia i Nomi divini in lettere di fuoco nel cielo.

Jebel Seyyidnâ Mûsâ, 23 shawwâI 1348 H.
Mesr, Seyyidnâ el-Huseyn, 10 moharram 1349 H.
(anniversario della battaglia di Kerbela)

IV - *El-Faqr*[1]

L'essere contingente può venire definito come quello che non possiede in se stesso la propria ragione sufficiente; un tale essere, di conseguenza, non è nulla per se stesso, e nulla di ciò che egli è gli appartiene in proprio. Tale è il caso dell'essere umano in quanto individuo, come pure di tutti gli esseri manifestati, in qualsivoglia stato, perché, quale che sia la diversità fra i gradi dell'Esistenza universale, essa è pur sempre nulla rispetto al Principio.

Questi esseri, umani e non, sono dunque, in tutto ciò che sono, completamente dipendenti dal Principio, «al di fuori del quale non vi è nulla, assolutamente nulla che esista»;[2] è nella consapevolezza di questa dipendenza che consiste propriamente ciò che varie tradizioni designano come «povertà spirituale». Allo stesso tempo, per l'essere giunto a tale consapevolezza, questa ha per conseguenza immediata il distacco da tutte le cose manifestate, perché ormai egli sa che anche tali cose non sono nulla, che la loro importanza è rigorosamente nulla rispetto alla Realtà assoluta. Questo distacco, nel caso dell'essere umano, implica essenzialmente e prima di tutto l'indifferenza riguardo ai frutti dell'azione, quale è insegnata in special modo nella *Bhagavad-Gîtâ*, indifferenza per il cui tramite l'essere sfugge alla concatenazione indefinita delle conseguenze di questa azione: è l'«azione senza desiderio» (*nishkâma karma*), mentre l'«azione con desiderio» (*sakâma karma*) è l'azione compiuta in vista dei suoi frutti.

Per quella via l'essere esce dunque dalla molteplicità, e sfugge, secondo le espressioni usate dalla dottrina taoista, alle vicissitudini della «corrente delle forme», all'alternanza degli stati di «vita» e di «morte», di «condensazione» e di «dissipazione»,[3] passando dalla circonferenza della «ruota cosmica» al suo centro, che è descritto a sua volta come «il vuoto [il non-manifestato] che unisce i raggi e ne fa una ruota».[4] «Chi è giunto al massimo del vuoto» dice ancora Lao-tseu «sarà saldamente stabilito nella quiete... Ritornare alla propria radice [cioè al Principio che è origine prima e insieme fine ultimo di tutti gli esseri] vuol dire entrare nello stato di

---

[1] «Le Voile d'Isis», ottobre 1930, pp. 714-21.

[2] Mohyiddîn ibn Arabî, *Risâlah el-Ahadiyyah*.

[3] Aristotele, in senso simile, parla di «generazione» e di «corruzione».

[4] *Tao-te-king*, cap. XI.

quiete».[5] «La pace nel vuoto» dice Lie-tseu «è uno stato indefinibile; non la si riceve né la si dona; si arriva a stabilirvisi».[6] Questa «pace nel vuoto» è la «grande pace» (*es-Sakînah*) dell'esoterismo musulmano,[7] che è allo stesso tempo la «presenza divina» al centro dell'essere presupposta dall'unione con il Principio, la quale solo in quel centro può effettivamente operarsi. «A colui che ha dimora nel non-manifesto, tutti gli esseri si manifestano... Unito al Principio, attraverso esso egli è in armonia con tutti gli esseri. Unito al Principio, egli conosce ogni cosa attraverso le ragioni generali superiori, e di conseguenza non si serve più dei suoi diversi sensi per conoscere in particolare e nei dettagli. La vera ragione delle cose è invisibile, inafferrabile, indefinibile, indeterminabile. Solo lo spirito ristabilito nello stato di semplicità perfetta può afferrarla nello stato di contemplazione profonda».[8]

La «semplicità», espressione dell'unificazione di tutte le potenze dell'essere, caratterizza il ritorno allo «stato primordiale»; e si misura qui tutta la distanza che separa la conoscenza trascendente del saggio dal sapere ordinario e «profano». Questa «semplicità» è anche designata altrove come lo stato di «infanzia» (in sanscrito *bâlya*), inteso naturalmente in senso spirituale, che, nella dottrina indù, è considerato come condizione preliminare all'acquisizione del sapere per eccellenza. Ciò ricorda le analoghe parole contenute nel Vangelo: «Chi non accoglie il Regno di Dio come un bambino, non vi entrerà».[9] «Hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli avveduti, e le hai rivelate ai semplici e ai piccini».[10]

«Semplicità» e «piccolezza» sono qui, in fondo, equivalenti della «povertà», di cui si parla tanto spesso anche nel Vangelo e che viene generalmente assai mal compresa: «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il Regno dei Cieli».[11] Questa «povertà» (in arabo *el-faqr*) conduce, secondo l'esoterismo musulmano, a *el-fanâ*, cioè all'«estinzione» dell'«io»;[12] per mezzo di questa «estinzione», si perviene alla «stazione divina» (*el-maqâm el-ilâhî*), che è il punto centrale dove tutte le distinzioni inerenti ai punti di vista esteriori sono superate, dove tutte le opposizioni sono cancellate e risolte in un equilibrio perfetto. «Nello stato primordiale, queste opposizioni

---

[5] *Tao-te-king*, cap. XVI.

[6] *Lie-tseu*, cap. I.

[7] Si veda il capitolo «La Guerre et la Paix», in *Le Symbolisme de la Croix*, Éditions Véga, Paris, 1931 [trad. it. *Il simbolismo della croce*, Rusconi, Milano, 1973].

[8] *Lie-tseu*, cap. IV

[9] *Luca*, 18, *17*.

[10] *Matteo*, 11, *25*; *Luca*, 10, *21*.

[11] *Matteo*, 5, *3*.

[12] Questa «estinzione» non è priva di analogie, anche quanto al senso letterale del termine che la designa, con il *nirvâna* della dottrina indù; al di là di *el-fanâ* vi è ancora *fanâ el-fanâ*, l'«estinzione dell'estinzione», che analogamente corrisponde al *parinirvâna*.

non esistevano. Sono tutte derivate dalla diversificazione degli esseri [inerente alla manifestazione e come quella contingente], e dai loro contatti causati dalla girazione universale [cioè dalla rotazione della "ruota cosmica" intorno al suo asse]. Esse di colpo cessano d'influenzare l'essere che ha ridotto il suo io distinto e il suo movimento particolare a quasi nulla».[13] Questa riduzione dell'«io distinto», il quale infine scompare riassorbendosi in un punto unico, coincide con *el-fanâ*, come pure con il «vuoto» di cui dicevamo sopra; è del resto evidente che, in base al simbolismo della ruota, il «movimento» di un essere è tanto più ridotto quanto più tale essere si va avvicinando al punto centrale. «Questo essere non entra più in conflitto con alcun altro essere, poiché risiede nell'infinito, è scomparso nell'indefinito.[14] Egli è giunto e si tiene nel punto di partenza delle trasformazioni, punto neutro dove non si pongono conflitti. Concentrando la sua natura, alimentando il suo spirito vitale, raccogliendo insieme tutte le sue potenze, egli si è unito al principio di tutte le genesi. Essendo la sua natura integra [totalizzata in modo sintetico nell'unità principiale] e il suo spirito vitale intatto, nessun essere può scalfirlo».[15]

La «semplicità» di cui si parlava sopra corrisponde all'unità «senza dimensioni» del punto primordiale, al quale fa capo il movimento di ritorno verso l'origine. «L'uomo assolutamente semplice soggioga con la sua semplicità tutti gli esseri... al punto che nulla gli si oppone nelle sei regioni dello spazio, nulla gli è ostile, il fuoco e l'acqua non gli recano danno».[16] Egli infatti si mantiene al centro, da cui originano come raggi le sei direzioni, e verso cui, nel movimento di ritorno, esse vengono a neutralizzarsi a due a due, di modo che, in quel punto unico, la loro triplice opposizione cessa interamente, e niente di ciò che ne risulta o di ciò che vi trova luogo può attentare all'essere dimorante nell'unità immutabile. Poiché egli non si oppone a nulla, nulla può a sua volta opporsi a lui, infatti l'opposizione è necessariamente un rapporto reciproco, che esige la presenza di due termini e che, di conseguenza, è incompatibile con l'unità principiale; e l'ostilità, che è soltanto una conseguenza o una manifestazione esteriore dell'opposizione, non può sussistere nei confronti di un essere che sia al di fuori e al di là di ogni opposizione. Il fuoco e l'acqua, che sono il modello dei contrari nel «mondo elementare», non possono recargli danno, poiché, a dire il vero, essi per lui non esistono nemmeno più come coppia di

---

[13] *Tchouang-tseu*, cap. XIX.

[14] La prima di queste due espressioni si riferisce alla «personalità» e la seconda all'«individualità».

[15] *Tchouang-tseu*, cap. XIX. L'ultima frase si riferisce ancora una volta alle condizioni dello «stato primordiale»: è ciò che la tradizione giudaico-cristiana designa come l'immortalità dell'uomo prima della «caduta», immortalità recuperata da chi, tornato al «Centro del Mondo», trae nutrimento dall'«Albero della Vita».

[16] *Lie-tseu*, cap. II.

opposti, essendo rientrati – equilibrandosi e neutralizzandosi reciprocamente attraverso la riunificazione delle loro qualità in apparenza contrarie, ma in realtà complementari – nell'indifferenziazione dell'etere primordiale.

Questo punto centrale, attraverso cui si stabilisce, per l'essere umano, la comunicazione con gli stati superiori o «celesti», è anche la «porta stretta» del simbolismo evangelico, e si può allora comprendere chi siano i «ricchi» che non possono attraversarla: sono gli esseri che si attaccano alla molteplicità, pertanto incapaci di elevarsi dalla conoscenza distintiva alla conoscenza unificata. Tale attaccamento infatti è l'esatto opposto di quel distacco di cui si diceva dianzi, come la ricchezza è l'opposto della povertà, e incatena l'essere alla serie indefinita dei cicli di manifestazione.[17] L'attaccamento alla molteplicità è anche, in certo qual modo, la «tentazione» biblica che, facendo gustare all'essere il frutto dell'«Albero della Scienza del bene e del male», cioè della conoscenza duale e distintiva delle cose contingenti, lo allontana dall'unità centrale originaria impedendogli di cogliere il frutto dell'«Albero della Vita»; ed è appunto per questo, in effetti, che l'essere è sottoposto all'alternanza delle mutazioni cicliche, cioè alla nascita e alla morte. Il percorso indefinito della molteplicità è rappresentato con precisione dalle spire del serpente che si attorciglia al tronco dell'albero simboleggiante l'«Asse del Mondo»: è il cammino degli «smarriti» (*ed-dâllîn*), di coloro che sono nell'«errore» nel senso etimologico della parola, contrapposto alla «retta via» (*es-sirât el-mustaqîm*), che sale verticalmente seguendo lo stesso asse, di cui si parla nella prima sura del Corano.[18]

«Povertà», «semplicità», «infanzia» sono in fondo una sola e medesima cosa, e l'essenzialità che tutti questi termini esprimono[19] si conclude con una «estinzione» che è, in realtà, la pienezza dell'essere, così come il «non-agire» (*wu-wei*) è la pienezza dell'attività, poiché è da questo che derivano tutte le attività particolari: «Il Principio è sempre non-agente, eppure tutto è fatto da lui».[20] L'essere che sia così giunto al punto centrale ha con ciò stesso realizzato la totalità della condizione umana: è l'«uomo vero» (*tch'eng-jen*) del Taoismo, e quando, partendo da questo punto per salire agli stati superiori, egli avrà compiuto la perfetta totalizzazione delle sue possibilità, sarà divenuto l'«uomo divino» (*cheng-jen*), ossia l'«Uomo Universale» (*el-Insân el-Kâmil*) dell'esoterismo musulmano. Si può dire quindi che i «ricchi» dal punto di vista della manifestazione sono in verità i

---

[17] È il *samsâra* buddhista, la rotazione indefinita della «ruota della vita» da cui l'essere deve liberarsi per giungere al *nirvâna*.

[18] Questa «retta via» è identica al *Te* o «Rettitudine» di Lao-tseu, è la direzione che un essere deve seguire affinché la sua esistenza sia conforme alla «Via» (*Tao*) o, in altri termini, conforme al Principio.

[19] È l'«essenzialità dei metalli» nel simbolismo massonico.

[20] *Tao-te-king*, cap. XXXVII.

«poveri» rispetto al Principio, e viceversa; è ciò che esprime con altrettanta chiarezza il passo evangelico: «Gli ultimi saranno i primi, e i primi saranno gli ultimi»;[21] e a tale riguardo dobbiamo constatare, una volta di più, il perfetto accordo di tutte le dottrine tradizionali, che sono soltanto le diverse espressioni della Verità una.

Mesr, 11-12 rabî el-awwal 1349 H.
(Mawlid en-Nabî)

[21] *Matteo*, 20, *16*.

V - *Er-Rûh*[1]

Secondo i dati tradizionali della «scienza delle lettere», *Allâh* creò il mondo non per mezzo dell'*alif* che è la prima lettera, ma della *bâ* che è la seconda; infatti l'unità, sebbene sia necessariamente il principio primo della manifestazione, presuppone immediatamente la dualità, fra i due termini della quale, come fra i due poli complementari della manifestazione rappresentati dalle due estremità della *bâ*, sarà prodotta tutta l'indefinita molteplicità delle esistenze contingenti. È dunque la *bâ* a trovarsi propriamente all'origine della creazione, e questa si compie in essa e per essa, vale a dire che la *bâ* ne è a un tempo il «luogo» e il «mezzo», secondo i due sensi che questa lettera ha nella preposizione *bi*.[2] La *bâ*, in questo ruolo primordiale, rappresenta *er-Rûh*, lo «Spirito», da intendere come lo Spirito totale dell'Esistenza universale e che si identifica essenzialmente con la «Luce» (*en-Nûr*); questo è prodotto direttamente dal «comando divino» (*min amr Allâh*) e, una volta prodotto, è in certo modo lo strumento per mezzo del quale tale «comando» opererà tutte le cose, che saranno così tutte «ordinate» in rapporto ad esso;[3] prima non vi è dunque che *el-amr*, affermazione dell'Essere puro e formulazione prima della Volontà suprema, come prima della dualità non vi è che l'unità, o prima della *bâ* non vi è che l'*alif*. Ora, l'*alif* è la lettera «polare» (*qutbâniyyah*),[4] la cui forma stessa è quella dell'«asse» secondo il quale si compie l'«ordine» divino; e la punta superiore dell'*alif*, che è il «segreto dei segreti» (*sirr el-asrâr*), si riflette nel punto diacritico della *bâ*, in quanto tale punto è il centro della «circonferenza prima» (*ed-dâirah el-awwaliyyah*) che delimita e avvolge l'ambito dell'Esistenza universale, circonferenza che d'altronde, considerata simultaneamente in tutte le direzioni possibili, è in realtà una sfera, la forma

---

[1] «Études Traditionnelles», VIII-IX, 1938, pp. 287-91.

[2] Per lo stesso motivo la *bâ* o il suo equivalente è la lettera iniziale dei libri sacri: la *Torah* comincia con *Bereshîth*, il Corano con *Bismi'Llâh* e, sebbene non ci sia pervenuto un testo evangelico in lingua sacra, si può nondimeno osservare che la prima parola del Vangelo secondo Giovanni, in ebraico sarebbe anch'essa *Bereshîth*.

[3] È dalla radice *amr* che deriva in ebraico la forma verbale *yomer*, usata nel *Genesi* per esprimere l'azione creatrice rappresentata come «parola» divina.

[4] Come abbiamo già segnalato altrove, *alif* = *qutb* = 111 (*Un hiéroglyphe du Pôle*, in «Études Traditionnelles», maggio 1937 [trad. it. in *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano, 1975, pp.. 104-106]); aggiungiamo che anche *Âlâ*, l'«Altissimo», ha lo stesso valore numerico.

primordiale e totale dalla quale nasceranno per differenziazione tutte le forme particolari.

Se si considera la forma verticale dell'*alif* e la forma orizzontale della *bâ*, si vede che il loro rapporto è quello fra un principio attivo e un principio passivo; e ciò è conforme ai dati della scienza dei numeri sull'unità e la dualità, non solo nell'insegnamento pitagorico, che al riguardo è il più generalmente noto, ma anche in quello di tutte le altre tradizioni. Questo carattere di passività è effettivamente inerente al doppio ruolo di «strumento» e di «luogo» universale di cui abbiamo parlato sopra; così, in arabo *er-Rûh* è una parola femminile; ma occorre fare ben attenzione poiché, secondo la legge dell'analogia, ciò che è passivo o negativo rispetto alla Verità divina (*el-Haqq*) diviene attivo o positivo rispetto alla creazione (*el-khalq*).[5] È qui essenziale considerare queste due facce opposte, poiché ciò di cui si tratta è precisamente, se così ci si può esprimere, il «limite» stesso posto fra *el-Haqq* e *el-khalq*, «limite» attraverso cui la creazione è separata dal suo Principio divino e al tempo stesso gli è unita, a seconda del punto di vista dal quale la si considera; si tratta dunque, in altri termini, del *barzakh* per eccellenza;[6] e, come *Allâh* è «il Primo e l'Ultimo» (*el-Awwal wa'l-Âkhir*) in senso assoluto, così *er-Rûh* è «il primo e l'ultimo» relativamente alla creazione.

Ciò non impedisce, beninteso, che il termine *er-Rûh* sia preso talvolta in accezioni più particolari, come la parola «spirito» o i suoi equivalenti più o meno precisi in altre lingue; così, specialmente in certi commenti coranici, si è potuto pensare che si trattasse o di una designazione di *Seyyidnâ Jabrail* (Gabriele), o di un altro angelo cui questa denominazione di *er-Rûh* si riferirebbe più particolarmente; e tutto ciò può senza dubbio essere vero a seconda dei casi o degli usi che ne vengono fatti, giacché tutto ciò che è partecipazione o specificazione dello Spirito universale, o che ne svolge il ruolo sotto certi aspetti e a livelli diversi, è anch'esso *rûh* in senso relativo, ivi compreso lo spirito in quanto dimorante nell'essere umano o in ogni altro essere particolare. Tuttavia vi è un punto cui molti tra i commentatori essoterici sembrano non prestare attenzione sufficiente: quando *er-Rûh* è menzionato espressamente e separatamente a fianco degli angeli (*el-malâikah*),[7] come si può supporre che in realtà si tratti semplicemente di uno di loro? Secondo l'interpretazione esoterica la parola si riferisce allora a *Seyyidnâ Mîtatrûn* (il *Metatron* della Cabala ebraica); ciò del resto consente di spiegare l'equivoco che si verifica a questo proposito, visto che *Metatron* è anche rappresentato come un angelo, benché, essendo al di là dell'ambito

---

[5] In un certo senso, tale doppio aspetto corrisponde nella Cabala ebraica a quello della *Shekinah*, femminile, e di *Metatron*, maschile, come risulterà più chiaro nel seguito.

[6] Si veda T. Burckhardt, *Du «barzakh»*, in «Études Traditionnelles», dicembre 1937.

[7] Per esempio nella sura *el-Qadr* (XCVII, 4): *Tanazzal el-malâikah wa'r-rûh fihâ...* [«In essa discendono gli angeli e lo spirito...». *N.d.T.*].

delle esistenze «separate», esso sia in realtà altro e più che un angelo; e questo, d'altronde, ben corrisponde al doppio aspetto del *barzakh*.[8]

Un'altra considerazione che concorda interamente con questa lettura è la seguente: nella rappresentazione del «Trono» (*el-Arsh*), *er-Rûh* è posto al centro, e questa posizione è in effetti quella di *Metatron*; il «Trono» è il luogo della «Presenza divina», cioè della *Shekinah*, la quale, nella tradizione ebraica, è la «paredra» o l'aspetto complementare di *Metatron*. Del resto si può anche dire che *er-Rûh* si identifica in certo modo con il «Trono» stesso, dato che quest'ultimo, circondando e avvolgendo tutti i mondi (da cui l'epiteto *el-Muhît*), viene a coincidere con la «circonferenza prima» di cui abbiamo parlato sopra.[9] Troviamo qui nuovamente le due facce del *barzakh*: dal lato di *el-Haqq* si tratta di *er-Rahmân* che riposa sul «Trono»;[10] ma dal lato di *el-khalq* esso in un certo senso appare soltanto per rifrazione attraverso *er-Rûh*, il che è direttamente collegato al senso di questo *hadîth*: «Colui che mi vede, vede la Verità» (*man raanî fa-qad raâ el-Haqq*). Si tratta, in effetti, del mistero della manifestazione «profetica»;[11] e si sa che, anche secondo la tradizione ebraica, *Metatron* è l'origine delle «teofanie» e il principio stesso della profezia,[12] e ciò, espresso in linguaggio islamico, equivale a dire che egli non è altro che *er-Rûh el-mohammediyyah*, nel quale tutti i profeti e tutti gli inviati divini sono una cosa sola, e che nel «mondo di quaggiù» ha la sua espressione ultima in colui il quale è il loro «sigillo» (*khâtam el-anbiyâ wa'l-mursalîn*), cioè in colui il quale li riassume in una sintesi finale che è il riflesso della loro unità principiale nel «mondo superno» (dove egli è *awwal khalq Allâh*, l'ultimo nell'ordine manifestato essendo analogicamente il primo nell'ordine principiale), ed è in tal modo il «signore dei primi e degli ultimi» (*seyyid el-awwalîn wa'l-âkhirîn*). Così, e solo così, possono realmente essere compresi, nel loro significato profondo, tutti i nomi e i titoli del Profeta, che sono in definitiva gli stessi dell'«Uomo

---

[8] In certe formule esoteriche, il nome *er-Rûh* è associato a quelli di quattro angeli, rispetto ai quali esso è, nell'ordine celeste, ciò che nell'ordine terrestre è il Profeta rispetto ai primi quattro *Kholafâ*; tutto ciò ben si confà a *Mîtatrûn*, che del resto così si identifica chiaramente con *er-Rûh el-mohammediyyah*.

[9] Sul tema del «Trono» e del *Metatron*, considerato dal punto di vista della Cabala e dell'angelologia ebraica, si vedano Basilide, *Notes sur le monde céleste*, in «Études Traditionnelles», luglio 1934, pp. 274-75, e *Les anges*, in «Études Traditionnelles», febbraio 1935, pp. 88-90.

[10] Secondo questo versetto della sura *Tâhâ* (XX, 5): *Er-Rahmân alâ'l-arsh estawâ* [«Il Misericordioso si è assiso sul Trono». *N.d.T.*].

[11] Si può osservare che per questa via la concezione islamica del Profeta si avvicina in qualche maniera a quella vedica dell'*avatâra*, benché esse procedano in senso inverso una all'altra, dato che la seconda prende le mosse dalla considerazione del Principio che si manifesta, mentre la prima da quella del «supporto» di tale manifestazione (e il «Trono» è anche il «supporto» della Divinità).

[12] Si veda *Le Roi du Monde*, Gallimard, Paris, 1927, pp. 30-33 [trad. it. *Il Re del Mondo*, Adelphi, Milano, 1977, pp. 32-36].

universale» (*el-Insân el-Kâmil*), il quale totalizza finalmente in se stesso tutti i gradi dell'esistenza, così come già dall'origine li conteneva tutti in se stesso: *alayhi salât Rabb el-Arsh dawman*, «che su di lui la preghiera del Signore del Trono sia perpetuamente»!

VI - Nota sull'angelologia dell'alfabeto arabo[1]

Il «Trono» divino che circonda tutti i mondi (*el-Arsh el-muhît*) è rappresentato, come è facile capire, da una figura circolare; al centro è *er-Rûh*, come abbiamo spiegato altrove, e il «Trono» è sostenuto da otto angeli posti sulla circonferenza, i primi quattro ai quattro punti cardinali, e gli altri quattro ai quattro punti intermedi. I nomi di questi otto angeli sono formati da altrettanti gruppi di lettere prese seguendo l'ordine dei loro valori numerici, in modo tale che l'insieme di questi nomi comprende la totalità delle lettere dell'alfabeto.

Sarà il caso di osservare che si tratta naturalmente dell'alfabeto di 28 lettere; ma si dice che l'alfabeto arabo avesse all'inizio soltanto 22 lettere, perfettamente corrispondenti a quelle dell'alfabeto ebraico; da ciò la distinzione che viene fatta tra il piccolo *jafr*, che usa soltanto queste 22 lettere, e il grande *jafr*, che ne utilizza 28, attribuendo a tutte un valore numerico distinto. D'altronde si può dire che le 28 (2+8=10) sono contenute nelle 22 (2+2=4) come 10 è contenuto in 4, secondo la formula della *Tetraktys* pitagorica: 1+2+3+4=10;[2] e, in realtà, le sei lettere supplementari sono soltanto modificazioni di altrettante lettere primitive, dalle quali sono formate per mezzo della semplice aggiunta di un punto, e nelle quali si ritrasformano subito con la soppressione di tale punto. Queste sei lettere supplementari compongono gli ultimi due degli otto gruppi di cui si è parlato sopra; è evidente che, se non le si considerasse lettere a sé stanti, tali gruppi ne risulterebbero modificati, o nel numero o nella composizione. Di conseguenza, il passaggio dall'alfabeto di 22 lettere a quello di 28 dovette necessariamente comportare un cambiamento nei nomi angelici di cui stiamo trattando, dunque nelle «entità» che questi nomi designano; ma, per quanto strano ciò possa sembrare a qualcuno, è in realtà normale che sia così, giacché tutte le modificazioni delle forme tradizionali, e particolarmente quelle che toccano la costituzione delle loro lingue sacre, devono avere effettivamente i loro «archetipi» nel mondo celeste.

Ciò detto, la distribuzione delle lettere e dei nomi è la seguente:

Ai quattro punti cardinali:

---

[1] «Études Traditionnelles», VIII-IX, 1938, pp. 324-27.

[2] Si veda *La Tétraktys et le carré de quatre*, in «Études Traditionnelles», aprile 1927 [trad. it. in *Simboli della Scienza sacra*, cit., pp. 99-103].

A est: A B J a D[3]
A ovest: H a W a Z
A nord: H a T a Y
A sud: K a L M a N
Ai quattro punti intermedi:
A nord-est: S a A F a S
A nord-ovest: Q a R Sh a T
A sud-est: Th a Kh a Dh
A sud-ovest: D a Z a Gh.

Si osserverà che ciascuno di questi due insiemi di quattro nomi contiene esattamente la metà dell'alfabeto, cioè 14 lettere ripartite nel modo seguente:

Nella prima metà:
4+3+3+4=14
Nella seconda metà:
4+4+3+3=14.

I valori numerici degli otto nomi, formati dalla somma dei valori delle singole lettere, sono, prendendoli naturalmente nel medesimo ordine:

1+2+3+4=10
5+6+7=18
8+9+10=27
20+30+40+50=140
60+70+80+90=300
100+200+300+400=1000
500+600+700=1800
800+900+1000=2700.

I valori degli ultimi tre nomi sono uguali a quelli dei primi tre moltiplicati per cento, ciò che del resto risulta evidente se si considera che i primi tre contengono i numeri da 1 a 10 e gli ultimi tre le centinaia da 100 a 1000; gli uni e le altre trovandovisi egualmente ripartiti secondo la scansione 4+3+3.

Il valore della prima metà dell'alfabeto è la somma dei valori dei primi quattro nomi:

10+18+27+140=195.

Similmente, il valore della seconda metà è la somma di quelli degli ultimi quattro nomi:

300+1000+1800+2700=5800.

Infine, il valore totale dell'intero alfabeto è:

195+5800=5995.

---

[3] Ovviamente l'*alif* e la *bâ* si trovano qui, come tutte le altre lettere dell'alfabeto, nel posto che loro compete numericamente. Le considerazioni simboliche su queste due lettere da noi esposte altrove e che attribuiscono loro un ruolo più speciale, qui non intervengono in alcun modo.

Il numero 5995 è notevole per la sua simmetria: la parte centrale è 99, numero dei nomi «attributivi» di *Allâh*; le cifre esterne formano 55, somma dei primi dieci numeri, ove del resto il denario riappare diviso in due parti uguali (5+5=10); inoltre, 5+5=10 e 9+9=18 sono i valori numerici dei due primi nomi.

Ci si può meglio rendere conto di come si giunge al numero 5995 ripartendo le lettere dell'alfabeto in un altro modo, in tre serie di nove lettere più una lettera isolata: la somma dei primi nove numeri è 45, valore numerico del nome *Âdam* (1+4+40=45, cioè, dal punto di vista della gerarchia esoterica, *el-Qutb el-Ghawth* al centro, i quattro *Awtâd* ai quattro punti cardinali, e i quaranta *Anjâb* sulla circonferenza); la somma delle decine, da 10 a 90, è 45×10, e quella delle centinaia, da 100 a 900, 45×100; l'insieme delle somme di queste tre serie novenarie è dunque il prodotto di 45 per 111, il numero «polare», ossia quello dell'*alif* «sviluppata»: 45×111=4995; occorre poi aggiungervi il numero dell'ultima lettera, 1000, unità di quarto grado che chiude l'alfabeto come l'unità di primo grado lo inizia, e così si ottiene infine 5995.

Per concludere, la somma delle cifre di questo numero è 5+9+9+5=28, cioè proprio il numero delle lettere dell'alfabeto di cui rappresenta il valore globale.

Si potrebbero certamente svolgere ancora molte altre considerazioni a partire da tali dati, ma queste scarne indicazioni basteranno perché ci si possa perlomeno fare un'idea di alcuni dei procedimenti della scienza delle lettere e dei numeri nella tradizione islamica.

VII - La chirologia nell'esoterismo islamico[1]

Abbiamo avuto spesso occasione di far rilevare sino a che punto la concezione delle «scienze tradizionali» sia, in tempi moderni, divenuta estranea agli Occidentali, e quanto sia difficile per loro comprenderne la vera natura.

Un recente esempio di questa incomprensione è offerto da un saggio dedicato a Mohyiddîn ibn Arabî: l'autore si stupisce di trovare nelle opere del maestro, accanto alla dottrina puramente spirituale, numerose considerazioni sull'astrologia, sulla scienza delle lettere e dei numeri, sulla geometria simbolica e su molti altri argomenti dello stesso genere, che gli paiono privi di qualsiasi legame con quella dottrina. Troviamo peraltro in questo saggio un duplice errore, dato che la parte propriamente spirituale dell'insegnamento di Mohyiddîn viene presentata come «mistica», laddove è essenzialmente metafisica e iniziatica; se si trattasse di «mistica», essa non potrebbe in effetti avere alcun rapporto con le scienze, di qualsiasi genere siano. Al contrario, dal momento che in realtà si tratta di una dottrina metafisica, queste scienze tradizionali, delle quali peraltro lo stesso autore disconosce totalmente il valore, secondo il solito pregiudizio moderno, discendono normalmente da essa come applicazioni, nello stesso modo in cui le conseguenze discendono dal principio, e a questo titolo esse, lungi dal rappresentare elementi in qualche modo avventizi ed eterogenei, fanno parte integrante del *tasawwuf*, cioè dell'insieme delle conoscenze iniziatiche.

Oggi, per la maggior parte, queste scienze tradizionali sono per gli Occidentali completamente perdute, e delle restanti essi non conoscono che frammenti più o meno informi, spesso degenerati al punto da aver preso il carattere di ricette empiriche o di semplici «arti divinatorie», evidentemente sprovviste di ogni valore dottrinale. Per far comprendere con un esempio quanto tale modo di considerarle sia lontano dalla realtà, daremo qui alcune indicazioni su che cosa sia, nell'esoterismo islamico, la chirologia (*ilm el-kaff*), la quale del resto costituisce solo una delle numerose ramificazioni di ciò che possiamo chiamare, in mancanza di un termine migliore, la «fisiognomonia», sebbene tale parola non renda esattamente l'estensione del termine arabo che designa l'insieme di queste conoscenze (*ilm el-firâsah*).

La chirologia, per strano che ciò possa sembrare a chi non abbia alcuna nozione di queste cose, si riallaccia direttamente, nella sua versione

---

[1] «Le Voile d'Isis», maggio 1932, pp. 289-95.

islamica, alla scienza dei nomi divini: la disposizione delle linee principali traccia nella mano sinistra il numero 81 e nella mano destra il numero 18, cioè in totale 99, il numero dei nomi attributivi (*sifâtiyyah*). Quanto al nome di *Allâh*, esso è formato dalle dita, nel modo seguente: il dito mignolo corrisponde all'*alif*, l'anulare alla prima *lâm*, il medio e l'indice alla seconda *lâm*, che è doppia, e il pollice alla *hâ* (che, di regola, deve essere tracciata nella sua forma «aperta»); e in ciò sta la ragione principale dell'uso della mano come simbolo, così diffuso in tutti i paesi islamici (una ragione secondaria è collegata al numero 5, da cui il nome di *khoms* dato talvolta a questa mano simbolica). Si può così comprendere il significato di questo passo del *Sifr Seyyidnâ Ayyûb* (Giobbe, 37, *7*): «Egli pone un sigillo (*khâtam*) nella mano di ogni uomo, affinché tutti possano riconoscere la Sua opera»; e aggiungeremo che ciò è in rapporto al ruolo essenziale della mano nei riti di benedizione e di consacrazione.

D'altro canto, è generalmente nota la corrispondenza delle diverse parti della mano con i pianeti (*kawâkib*), che la stessa chiromanzia occidentale ha mantenuto, ma in maniera tale da non potervi quasi più scorgere altro che delle specie di designazioni convenzionali, laddove, in realtà, tale corrispondenza stabilisce un nesso effettivo tra la chirologia e l'astrologia. Inoltre, a ciascuno dei sette cieli planetari presiede uno dei profeti principali, che ne è il «Polo» (*el-Qutb*); e le qualità e le scienze specificamente collegate a ciascuno di questi profeti sono in rapporto con l'influenza astrale corrispondente. La lista dei sette *Aqtâb* celesti è la seguente:

Cielo della Luna (*el-Qamar*): *Seyyidnâ Âdam*
Cielo di Mercurio (*el-Utârid*): *Seyyidnâ Îsâ*
Cielo di Venere (*ez-Zohrah*): *Seyyidnâ Yûsuf*
Cielo del Sole (*esh-Shams*): *Seyyidnâ Idrîs*
Cielo di Marte (*el-Mirrîkh*): *Seyyidnâ Dâwûd*
Cielo di Giove (*el-Barjîs*): *Seyyidnâ Mûsâ*
Cielo di Saturno (*el-Kaywân*): *Seyyidnâ Ibrâhîm*.

A *Seyyidnâ Âdam* è associata la coltivazione della terra (cfr. *Genesi*, 2, *15*: «Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse»); a *Seyyidnâ Îsâ* le conoscenze di ordine puramente spirituale; a *Seyyidnâ Yûsuf* la bellezza e le arti; a *Seyyidnâ Idrîs* le scienze «intermedie», cioè quelle di ordine cosmologico e psichico; a *Seyyidnâ Dâwûd* il governo; a *Seyyidnâ Mûsâ*, al quale è inseparabilmente associato il fratello *Seyyidnâ Hârûn*, le cose della religione sotto il duplice aspetto della legislazione e del culto; a *Seyyidnâ Ibrâhîm* la fede (la cui corrispondenza con il settimo cielo deve essere collegata a ciò che ricordavamo, nel parlare di Dante, a proposito della sua collocazione sul più alto dei sette gradini della scala iniziatica).

Inoltre, intorno a questi profeti maggiori sono raccolti, nei sette cieli planetari, gli altri profeti conosciuti (cioè quelli nominati nel Corano, che

sono 25) e sconosciuti (ossia tutti gli altri, dato che secondo la tradizione il numero dei profeti è 124.000).

I 99 nomi che esprimono gli attributi divini sono anch'essi suddivisi secondo questo settenario: 15 per il cielo del Sole, in ragione della sua posizione centrale, e 14 per ciascuno degli altri sei cieli (15+6×14=99). L'esame dei segni che si trovano sulla parte della mano che corrisponde a ciascuno dei pianeti mostra in quale proporzione (*s*/14 ovvero *s*/15) il soggetto possiede le qualità che vi si riferiscono; tale proporzione corrisponde a sua volta a un egual numero (*s*) di nomi divini presi fra quelli che appartengono al cielo planetario considerato; e questi nomi possono venire poi determinati attraverso un calcolo peraltro molto lungo e complicato.

Aggiungiamo che nella zona del polso, al di là della mano propriamente detta, è localizzata la corrispondenza con i due cieli più alti, il cielo delle stelle fisse e il cielo empireo, che, sommati ai sette cieli planetari, danno come totale il numero 9.

Oltre a ciò, nelle varie parti della mano trovano posto i dodici segni dello zodiaco (*burûj*), collegati ai pianeti di cui sono i rispettivi domicili (uno per il Sole e la Luna, due per ciascuno degli altri cinque pianeti), e anche le sedici figure della geomanzia (*ilm er-raml*), poiché tutte le scienze tradizionali sono strettamente legate fra loro.

L'esame della mano sinistra mostra la «natura» (*et-tabîah*) del soggetto, cioè l'insieme delle tendenze, disposizioni o attitudini che costituiscono in certo qual modo i suoi caratteri innati. L'esame della mano destra fa conoscere i caratteri acquisiti (*el-istiksâb*), i quali però si modificano continuamente, in modo tale che, per uno studio approfondito, l'esame deve essere ripetuto ogni quattro mesi. Tale periodo di quattro mesi costituisce infatti un ciclo completo, nel senso che esso comporta il ritorno a un segno zodiacale corrispondente allo stesso elemento del segno zodiacale di partenza; si sa che la corrispondenza con gli elementi viene stabilita nel seguente ordine: fuoco (*nâr*), terra (*turâb*), aria (*hawâ*), acqua (*mâ*). È dunque un errore pensare, come alcuni hanno fatto, che il periodo suddetto debba essere soltanto di tre mesi, dato che il periodo di tre mesi corrisponde solo a una stagione, cioè a una parte del ciclo annuale, e non è in se stesso un ciclo completo.

Queste indicazioni, per quanto sommarie, mostreranno come una scienza tradizionale regolarmente costituita si riallaccia ai principi di ordine dottrinale e ne dipende interamente; e al tempo stesso faranno comprendere ciò che noi abbiamo già detto più volte, che una scienza di questo tipo è strettamente legata a una forma tradizionale specifica, in modo tale da risultare del tutto inutilizzabile al di fuori della civiltà per la quale è stata costituita in quella forma. Qui, per esempio, le considerazioni relative ai nomi divini e ai profeti, sulle quali appunto si fonda tutto il resto, sarebbero inapplicabili al di fuori del mondo islamico, così come, per prendere un

altro esempio, il calcolo onomantico, usato per se stesso oppure come elemento che concorre alla stesura dell'oroscopo secondo certi metodi astrologici, può valere soltanto per i nomi arabi, le cui lettere possiedono valori numerici determinati. Nell'ambito delle applicazioni contingenti, esiste sempre un problema di adattamento che rende impossibile trasferire tali scienze così come sono da una forma tradizionale a un'altra; e questa è senza dubbio una delle ragioni principali della difficoltà che trovano a comprenderle coloro i quali, come gli Occidentali moderni, non hanno nella propria civiltà nulla di equivalente.[2]

Mesr, 18 dhû'l-qadah 1350 H.
(Mawlid Seyyid Alî el-Bayûmi)

[2] I dati che sono serviti di base a queste note sono stati ricavati dai trattati inediti dello Sheykh Seyyid Alî Nûreddîn el-Bayûmi, fondatore della *tarîqah* che porta il suo nome (*bayûmiyyah*); attualmente questi manoscritti si trovano ancora in possesso dei suoi discendenti diretti.

VIII - Influenza della civiltà islamica in Occidente[1]

La maggior parte degli Europei non ha un'esatta misura dell'importanza dell'apporto che l'Europa ha ricevuto dalla civiltà islamica, né ha compreso la natura di ciò che in passato essa ha mutuato da quella civiltà, e alcuni si spingono fino a disconoscere completamente tutto ciò che vi si riferisce. Questo accade perché la storia quale viene loro insegnata travisa i fatti e pare essere stata deliberatamente alterata in molti punti. Un insegnamento di questo genere ostenta senza pudore la sua scarsa considerazione per la civiltà islamica e suole sminuirne i meriti ogniqualvolta se ne presenti l'occasione. È importante notare che l'insegnamento storico nelle università europee non fa conoscere l'influenza musulmana. Al contrario, le verità che in proposito dovrebbero essere dette vengono sistematicamente omesse, negli scritti come nell'insegnamento, soprattutto per quanto riguarda gli avvenimenti più importanti.

Ad esempio, è generalmente noto che la Spagna rimase per diversi secoli sottoposta alla legge islamica, ma non si dice mai che lo stesso accadde in altri paesi, come la Sicilia e la parte meridionale della Francia attuale. C'è chi vuole attribuire questo silenzio degli storici a qualche pregiudizio religioso. Ma che dire degli storici odierni, i quali sono perlopiù senza religione, se non addirittura ostili a ogni religione, quando arrivano a confermare ciò che di contrario alla verità hanno sostenuto i loro predecessori?

Occorre dunque vedere in questo una conseguenza dell'orgoglio e della presunzione degli Occidentali, difetti che impediscono loro di riconoscere la verità e l'importanza dei propri debiti verso l'Oriente.

La cosa più singolare in tutto ciò è che gli Europei si considerano eredi diretti della civiltà ellenica, laddove tale pretesa è smentita dalla verità dei fatti. La realtà che si desume dalla storia stabilisce perentoriamente che la scienza e la filosofia della Grecia furono trasmesse agli Europei tramite i musulmani. In altre parole il patrimonio intellettuale dei Greci è giunto in Occidente solo dopo essere stato seriamente studiato dal Vicino Oriente, e se non fosse stato per gli studiosi dell'Islam e i suoi filosofi, gli Europei sarebbero rimasti nell'ignoranza totale di queste conoscenze per lunghissimo tempo, ammesso che siano mai giunti a comprenderle.

[1] «Études Traditionnelles», XII, 1950, pp. 337-44. Articolo tradotto dall'arabo, apparso nella rivista «el-Marifah».

È opportuno far osservare che stiamo parlando qui dell'influenza della civiltà islamica, e non di quella araba in particolare, come a torto si sostiene talvolta. Infatti la maggior parte di coloro che esercitarono tale influenza in Occidente non era di razza araba, e se la loro lingua era l'arabo, lo si doveva all'adesione alla religione islamica.

Dato che siamo arrivati a parlare della lingua araba, possiamo scorgere una prova certa della diffusione di questa stessa influenza in Occidente nell'esistenza di termini di origine e di radice araba in numero assai maggiore di quanto non si creda solitamente, incorporati in quasi tutte le lingue europee e rimasti in uso fino a oggi, anche se molti tra gli Europei che se ne servono ignorano del tutto la loro vera origine. Poiché le parole non sono altro che il veicolo delle idee e il mezzo attraverso cui il pensiero si manifesta, si può capire come sia estremamente facile dedurre da questi fatti l'esistenza di una trasmissione delle idee e delle concezioni islamiche stesse.

Di fatto, l'influenza della civiltà islamica si è estesa in grandissima misura e in maniera sensibile in tutti i campi: scienza, arti, filosofia, ecc. La Spagna era a quel tempo un ambiente assai importante da questo punto di vista, e il principale centro di diffusione della civiltà islamica. Non è nostra intenzione trattare in dettaglio ciascuno di questi aspetti, né definire l'area di estensione della civiltà islamica, ma solo indicare alcuni fatti che consideriamo particolarmente importanti, benché nella nostra epoca siano pochi coloro che riconoscono tale importanza.

In campo scientifico, possiamo fare una distinzione fra le scienze naturali e le scienze matematiche. Sappiamo con certezza che alcune tra le scienze naturali sono state trasmesse dalla civiltà islamica all'Europa, che le ha poi adottate integralmente. La chimica, ad esempio, ha sempre conservato la denominazione araba, la cui origine risale del resto all'antico Egitto, e ciò malgrado il senso originario e profondo di questa scienza sia stato del tutto dimenticato dai moderni e sia andato in un certo senso perduto.

Prendiamo un altro esempio, quello dell'astronomia: i termini tecnici usati per questa disciplina in tutte le lingue europee sono ancora per la maggior parte di origine araba, e molti dei corpi celesti mantengono le denominazioni arabe, che vengono adottate senza variazioni dagli astronomi dei diversi paesi. Ciò è dovuto al fatto che le opere degli astronomi greci dell'antichità, come Tolomeo d'Alessandria, furono conosciute in Occidente attraverso traduzioni arabe, al pari delle opere dei loro continuatori musulmani. Sarebbe d'altronde facile dimostrare che la maggior parte delle conoscenze geografiche relative ai paesi più remoti dell'Asia o dell'Africa è stata acquisita, per un lungo periodo di tempo, proprio tramite gli esploratori arabi, che hanno percorso numerosissime regioni; e si potrebbero citare molti altri esempi di questo genere.

Le invenzioni, che sono soltanto applicazioni delle scienze naturali, hanno anch'esse seguito la medesima via di trasmissione, quella musulmana, e ancora oggi si ricorda la storia dell'«orologio ad acqua» offerto dal califfo Hârûn er-Rashîd all'imperatore Carlo Magno.

Sotto questo aspetto, vale la pena di dedicare un'attenzione particolare alle scienze matematiche. In questo vasto campo, non è stata infatti trasmessa all'Occidente per il tramite della civiltà islamica solamente la scienza greca, ma anche la scienza indù. I Greci avevano sviluppato la geometria, e per essi anche la scienza dei numeri era sempre collegata alla considerazione delle figure geometriche corrispondenti. Il predominio dato alla geometria appare con evidenza, ad esempio, in Platone. Esiste però anche un altro ramo della matematica, relativo alla scienza dei numeri, che nelle lingue europee non è noto, come gli altri, con un nome greco, dal momento che fu ignorato dai Greci antichi. Si tratta dell'algebra, la cui prima origine è indiana e il cui nome arabo mostra con sufficiente chiarezza come fu trasmessa all'Occidente.

Va qui segnalato, malgrado la sua minore importanza, un altro fatto che viene ad avvalorare ulteriormente ciò che abbiamo detto: le cifre usate dagli Europei sono note ovunque come cifre arabe, benché la loro prima origine sia in realtà indù, poiché i segni di numerazione usati inizialmente dagli Arabi erano semplicemente le lettere del loro alfabeto.

Se ora abbandoniamo l'esame delle scienze per quello delle arti, constatiamo che, nell'ambito della letteratura e della poesia, moltissime idee trasmesse dagli scrittori e dai poeti musulmani sono state utilizzate nella letteratura europea, e anzi alcuni scrittori occidentali sono arrivati all'imitazione pura e semplice delle loro opere. Parimenti, si possono rilevare tracce dell'influenza islamica nell'architettura, e in particolar modo nel Medioevo; così, la volta a ogiva, il cui carattere s'è affermato al punto di dare il suo nome a uno stile architettonico, ha incontestabilmente la sua origine nell'architettura islamica, sebbene molte teorie fantasiose siano state inventate per nascondere questa verità. Tali teorie sono contraddette dall'esistenza di una tradizione mantenutasi presso gli stessi costruttori, secondo la quale le loro conoscenze provenivano dal Vicino Oriente.

Queste conoscenze possedevano un carattere segreto e davano all'arte dei costruttori un significato simbolico; avevano inoltre relazioni molto strette con la scienza dei numeri e un'origine che è sempre stata fatta risalire ai costruttori del Tempio di Salomone.

Qualunque sia l'origine remota di quella scienza, non è possibile che essa sia stata trasmessa all'Europa del Medioevo per un tramite diverso da quello del mondo musulmano. Va detto in proposito che questi costruttori, riuniti in corporazioni che praticavano riti particolari, si consideravano e si definivano stranieri in Occidente, perfino nel loro paese natale, e che questa denominazione si è mantenuta fino ai nostri giorni, sebbene tali vicende siano divenute oscure e risultino ormai note solo a un numero ristrettissimo

di persone. In questa rapida rassegna occorre fare particolare menzione di un altro ambito, quello della filosofia, nel quale l'influenza islamica raggiunse un'importanza così notevole nel Medioevo che nessuno dei più accaniti avversari dell'Oriente oserebbe disconoscerne la portata. Si deve ammettere che l'Europa allora non disponeva di altri strumenti per giungere alla conoscenza della filosofia greca. Le traduzioni latine di Platone e di Aristotele, utilizzate in quel periodo, non erano state condotte direttamente sugli originali greci, bensì su traduzioni arabe anteriori, che includevano i commentari dei filosofi musulmani contemporanei: Averroè, Avicenna, ecc.

La filosofia di allora, nota con il nome di Scolastica, è di solito distinta in musulmana, ebraica e cristiana. Ma all'origine delle altre due, e più particolarmente della filosofia ebraica, si trova quella musulmana, che fiorì in Spagna e il cui veicolo fu la lingua araba; lo testimoniano opere di grande importanza come quelle di Mûsâ ibn Maymûn, che ispirarono per parecchi secoli la filosofia ebraica posteriore, fino a Spinoza, in cui sono ancora ben riconoscibili alcune delle idee di Maimonide.

Non è necessario continuare l'elenco di fatti noti a chiunque abbia qualche nozione della storia del pensiero. È preferibile, per concludere, esaminare fatti di ordine assai diverso, totalmente ignorati dalla maggioranza dei moderni, i quali addirittura, specialmente in Europa, non ne hanno la benché minima idea; dal nostro punto di vista queste cose presentano invece un interesse assai maggiore di tutte le conoscenze esteriori della scienza e della filosofia. Intendiamo riferirci all'esoterismo e a tutto ciò che vi appartiene e ne discende in fatto di conoscenze derivate, e che ha dato vita a scienze del tutto diverse da quelle note ai moderni.

In realtà oggi l'Europa non ha niente che possa ricordare queste scienze, anzi l'Occidente ignora del tutto conoscenze autentiche quali l'esoterismo o i suoi equivalenti, diversamente da quanto invece accadeva nel Medioevo; anche in questo campo, l'influenza islamica in tale epoca appare nel modo più luminoso ed evidente. È del resto molto facile rilevarne le tracce in opere dai significati molteplici e redatte con finalità tutt'altro che letterarie.

Anche in Europa si è cominciato ad avere qualche cognizione di tali opere, in particolare attraverso le ricerche condotte sui poemi danteschi, senza tuttavia giungere a una perfetta comprensione della loro vera natura. Qualche anno fa un orientalista spagnolo, Don Miguel Asin Palacios, ha scritto un saggio sulle influenze musulmane nell'opera di Dante e ha dimostrato che molti dei simboli e delle espressioni usati dal poeta erano stati già impiegati da esoteristi musulmani e in particolare da Seyyidî Mohyiddîn ibn Arabî. Sfortunatamente, le osservazioni di questo erudito non hanno mostrato quale fosse l'importanza dei simboli adottati. Uno scrittore italiano scomparso di recente, Luigi Valli, ha studiato un poco più in profondità l'opera di Dante ed è arrivato alla conclusione che egli non fu il solo a servirsi dei procedimenti simbolici impiegati nella poesia esoterica

persiana e araba; nel paese di Dante e fra i suoi contemporanei, tutti i poeti a lui vicini erano membri di un'organizzazione a carattere segreto chiamata «Fedeli d'Amore» di cui Dante stesso era uno dei capi. Ma neppure Luigi Valli, quando ha cercato di penetrare il senso del loro «linguaggio segreto», è riuscito a riconoscere il vero carattere di quella organizzazione o delle altre di uguale natura costituite in Europa nel Medioevo.[2] La verità è che ad animare e ispirare quelle associazioni erano personalità non identificabili, note sotto nomi diversi, il più importante dei quali era: «Fratelli della Rosa-Croce». Costoro peraltro non possedevano regole scritte, non costituivano una società e neppure si riunivano in modo prestabilito; tutto ciò che se ne può dire è che avevano raggiunto un tale stato spirituale da autorizzarci a chiamarli *sûfî* europei, o perlomeno *mutasawwifûn* pervenuti a un alto grado in quella gerarchia. Si dice anche che questi «Fratelli della Rosa-Croce», i quali si servivano come «copertura» delle corporazioni di costruttori di cui abbiamo parlato, insegnassero l'alchimia e altre scienze identiche a quelle allora in piena fioritura nel mondo islamico. A dire il vero, essi formavano un anello della catena che collegava l'Oriente all'Occidente e mantenevano un contatto costante con i *sûfî* musulmani, contatto simboleggiato dai viaggi attribuiti al loro leggendario fondatore.

Ma questi fatti sono completamente ignorati dalla storiografia ordinaria, che non spinge le sue ricerche oltre l'apparenza, mentre è proprio là, si può affermare, la vera chiave che permetterebbe la soluzione di tanti enigmi altrimenti per sempre oscuri e indecifrabili.

---

[2] R. Guénon, *L'Ésotérisme de Dante*, Chacornac, Paris, 1950 [trad. it. *L'esoterismo di Dante*, Atanòr, Roma, 1976].

IX - Creazione e manifestazione[1]

In diverse occasioni abbiamo fatto notare che l'idea di «creazione», a volerla intendere in senso proprio e restrittivamente, senza attribuirle un'estensione più o meno arbitraria, si incontra in realtà soltanto in tradizioni appartenenti a un'unica linea, quella costituita dal Giudaismo, dal Cristianesimo e dall'Islam; poiché questa è la linea delle forme tradizionali che possono essere dette specificamente religiose, se ne deve concludere che esiste un nesso diretto fra questa idea e il punto di vista religioso medesimo. In ogni altro contesto, il termine «creazione», se proprio lo si vuole usare in certi casi, non potrà che rendere in modo alquanto inesatto un'idea diversa, per la quale sarebbe assai preferibile trovare un'altra espressione; del resto, molto spesso quest'uso non è che il risultato di una di quelle confusioni o false assimilazioni che nascono in gran numero in Occidente su tutto ciò che si riferisce alle dottrine orientali. Tuttavia, evitare questa confusione non è sufficiente, e bisogna con altrettanta cura guardarsi da un altro errore di segno opposto, che consiste nel voler vedere una contraddizione o un qualsiasi contrasto fra l'idea di creazione e l'altra idea cui abbiamo accennato sopra, per la quale il termine più adeguato a nostra disposizione è «manifestazione»; su quest'ultimo punto intendiamo ora soffermarci.

Qualcuno infatti, riconoscendo che l'idea di creazione è assente dalle dottrine orientali (con l'eccezione dell'Islam, che sotto questo aspetto non può certo essere chiamato in causa), subito sostiene, senza neanche cercare di andare più a fondo nelle cose, che l'assenza di questa idea è il segno di una qualche incompletezza o imprecisione, per dedurne che le dottrine in questione non possono essere considerate espressioni adeguate della verità. Se le cose stanno così negli ambienti religiosi, dove troppo spesso si afferma un deprecabile «esclusivismo», anche in ambienti antireligiosi, occorre dirlo, non manca chi da quella medesima constatazione pretende di trarre conclusioni affatto opposte: costoro, attaccando naturalmente l'idea di creazione come tutte le altre idee di ordine religioso, in apparenza considerano la sua stessa assenza come una sorta di superiorità, ma lo fanno evidentemente solo per spirito di negazione e di opposizione, e non certo per prendere realmente le difese delle dottrine orientali, delle quali non si curano affatto. Comunque sia, gli elogi non valgono più dei rimproveri, né sono gli uni più accettabili degli altri, poiché in definitiva discendono dal

[1] «Études Traditionnelles», X, 1937, pp. 325-33.

medesimo errore, sfruttato però con intenzioni opposte, secondo le tendenze rispettive di coloro che lo commettono; la verità è che sia gli uni che gli altri sono parimenti infondati, e in entrambi i casi vi è una incomprensione pressappoco uguale.

La ragione di questo errore comune non sembra del resto molto difficile da scoprire: coloro il cui orizzonte intellettuale non va al di là delle concezioni filosofiche occidentali immaginano solitamente che dove non si parla di creazione, e dove è però evidente che non si ha a che fare con teorie materialistiche, può esistere solo il «panteismo». Ora, è noto come questo termine nella nostra epoca sia spesso usato a sproposito: gli uni lo vedono come un vero spauracchio, al punto da ritenersi dispensati dall'esaminare seriamente ciò che si fossero affrettati a etichettare in questo modo (è molto rivelatore in proposito l'uso tanto frequente dell'espressione «cadere nel panteismo»), mentre gli altri, probabilmente proprio per questo più che per qualsiasi altro motivo, volentieri lo rivendicano e sono propensi a servirsene come di una sorta di vessillo. È dunque abbastanza chiaro che quanto abbiamo detto è strettamente collegato, nel pensiero degli uni e degli altri, all'imputazione di «panteismo» rivolta comunemente alle dottrine orientali, e di cui noi abbiamo spesso mostrato la totale falsità, per non dire l'assurdità (visto che il panteismo è in realtà una teoria essenzialmente antimetafisica), al punto da rendere inutile tornarvi ancora sopra.

Dal momento che abbiamo parlato del panteismo, ne approfitteremo per fare subito un'osservazione di una certa importanza, a proposito di un termine che si è soliti associare proprio alle concezioni panteistiche: si tratta del termine «emanazione», che alcuni, sempre per le stesse ragioni e in seguito agli stessi fraintendimenti, vogliono usare per designare la manifestazione quando non sia presentata sotto la forma di creazione. Ora, almeno per quanto riguarda le dottrine tradizionali e ortodosse, tale termine deve essere assolutamente evitato, non solo a causa di questa fastidiosa associazione (se poi essa sia in fondo più o meno giustificata, qui non ci interessa), ma soprattutto perché, in se stesso e per il suo significato etimologico, in realtà non esprime altro che un'impossibilità pura e semplice. Infatti l'idea di «emanazione» è propriamente quella di una «uscita», ma la manifestazione non deve mai essere considerata in questo modo, poiché nulla può realmente uscire dal Principio; se qualcosa ne uscisse, il Principio non potrebbe più dirsi infinito, e si troverebbe limitato proprio a causa della manifestazione; la verità è che fuori dal Principio non vi è e non vi può essere che il nulla. Se pur si volesse considerare l'«emanazione», non rispetto al Principio supremo e infinito, ma solo rispetto all'Essere, principio immediato della manifestazione, questo termine darebbe luogo a un'altra obiezione che, pur diversa dalla precedente, non è meno decisiva: se gli esseri uscissero dall'Essere per manifestarsi, non si potrebbe dire che sono realmente degli esseri, e sarebbero propriamente sprovvisti di ogni esistenza, poiché l'esistenza, in

tutte le sue modalità, altro non è che partecipazione dell'Essere; questa deduzione, oltre che patentemente assurda in se stessa come nel caso precedente, contraddice l'idea stessa di manifestazione.

Fatte queste considerazioni, diremo senza mezzi termini che l'idea di manifestazione, formulata in modo puramente metafisico dalle dottrine orientali, non si oppone minimamente all'idea di creazione; tali idee si riferiscono semplicemente a livelli e a punti di vista diversi, sicché basta saper collocare ciascuna di esse al suo vero posto per rendersi conto che non vi è alcuna incompatibilità tra loro. La differenza, su questo come su molti altri punti, coincide in definitiva con la differenza fra il punto di vista metafisico e quello religioso; ora, se è vero che il primo è di ordine più elevato e più profondo del secondo, è pur vero che esso non può in alcun modo annullare o contraddire quest'ultimo, e ciò del resto è sufficientemente provato dal fatto che l'uno e l'altro possono benissimo coesistere all'interno di una stessa forma tradizionale; ma su questo punto dovremo tornare in seguito. In fondo, si tratta dunque soltanto di una differenza che, sebbene più marcata a causa della distinzione assai netta fra i due ambiti corrispondenti, non è più straordinaria né più imbarazzante della differenza fra i diversi punti di vista che legittimamente possono essere adottati all'interno di uno stesso ambito, a seconda della profondità della comprensione. Pensiamo qui a punti di vista come, ad esempio, quelli di Shankarâchârya e di Râmânuja riguardo al *Vêdânta*; è vero che, anche in questo caso, l'incomprensione ha voluto trovare contraddizioni che in realtà sono inesistenti; ma ciò non fa che rendere l'analogia più calzante e più completa.

Va peraltro precisato il significato stesso dell'idea di creazione, poiché anch'esso sembra a volte dar luogo a malintesi: se «creare» è sinonimo di «fare dal nulla», secondo la definizione unanimemente accolta ma forse non abbastanza esplicita, occorre senza dubbio intendere con ciò, prima di tutto, da nulla che sia esterno al Principio; in altre parole, per essere «creatore» il Principio è sufficiente a se stesso e non deve ricorrere a una specie di «sostanza» posta al di fuori di sé e dotata di un'esistenza più o meno indipendente, ciò che del resto, a dire il vero, è inconcepibile. Si vede immediatamente che la prima ragion d'essere di una tale formulazione è di affermare espressamente che il Principio non è un semplice «Demiurgo» (e qui non è il caso di introdurre distinzioni a seconda che si tratti del Principio supremo o dell'Essere, dato che ciò resta vero in entrambi i casi); questo non significa però necessariamente che qualsiasi concezione «demiurgica» sia radicalmente falsa, ma in ogni caso essa non può trovare posto che a un livello assai inferiore, corrispondente a un punto di vista molto più ristretto, il quale, applicandosi a una qualche fase secondaria del processo cosmogonico, non concerne più il Principio in alcun modo. Dunque, se ci si limita a parlare di «fare dal nulla» senza precisare oltre, come si fa di solito, occorre evitare un altro pericolo: quello di considerare questo «nulla» come

una sorta di principio, negativo senza dubbio, ma dal quale effettivamente discenderebbe l'esistenza manifestata; ciò equivarrebbe a ricadere in un errore simile a quello contro cui ci si voleva giustamente premunire attribuendo al «nulla» una qualche «sostanzialità»; e, in un certo senso, questo errore sarebbe ancor più grave dell'altro, per l'aggiungersi di una contraddizione formale che consiste nell'attribuire una realtà al «nulla», ossia in conclusione al niente. Se si sostenesse, per sfuggire a questa contraddizione, che il «nulla» di cui si tratta non è il nulla puro e semplice, ma è tale solo in relazione al Principio, di nuovo si commetterebbe un duplice errore: da un lato si presupporrebbe questa volta qualcosa di ben reale al di fuori del Principio, e allora non vi sarebbe più alcuna vera differenza rispetto alla concezione «demiurgica» stessa; dall'altro si disconoscerebbe che gli esseri non sfuggono affatto da quel «nulla» relativo con il loro manifestarsi, il finito non cessando mai di essere rigorosamente nullo nei confronti dell'Infinito.

In ciò che si è detto, e anche in tutto quel che ancora potrebbe essere detto in merito all'idea di creazione, fa difetto, quanto al modo in cui viene considerata la manifestazione, qualcosa che è invece assolutamente essenziale: non vi compare la nozione di possibilità; ma, si noti bene, il fatto di constatarlo non significa lamentarsene, e una prospettiva del genere, pur nella sua incompletezza, resta legittima, poiché la verità è che la nozione di possibilità non deve intervenire se non quando ci si pone dal punto di vista metafisico, e, l'abbiamo già detto, non è da quel punto di vista che la manifestazione è considerata come creazione. In termini metafisici, la manifestazione presuppone necessariamente certe possibilità capaci di manifestarsi; ma, se essa così procede dalla possibilità, non si può affermare che venga dal «nulla», poiché è evidente che la possibilità non è «nulla»; e, si obietterà forse, questo non è appunto contrario all'idea di creazione? La risposta è facile: tutte le possibilità sono contenute nella Possibilità totale, che è tutt'uno con il Principio stesso, nel quale dunque esse sono, in definitiva, realmente contenute in stato permanente da tutta l'eternità; e d'altra parte, se così non fosse, allora davvero esse non sarebbero «nulla», e non si potrebbe nemmeno più parlare di possibilità. Quindi, se la manifestazione procede da queste possibilità o da alcune di loro (ricorderemo qui che, oltre alle possibilità di manifestazione, vi sono anche da considerare le possibilità di non-manifestazione, perlomeno nel Principio supremo, ma già non più quando ci si limita all'Essere), essa non proviene da nulla di esterno al Principio; ed è appunto questo il senso che abbiamo riconosciuto all'idea di creazione correttamente intesa, cosicché, in fondo, i due punti di vista sono non solo conciliabili, ma anzi perfettamente in accordo tra loro. Se vi è differenza, essa sta nel fatto che il punto di vista cui si rifà l'idea di creazione non contempla alcunché al di là dello stato della manifestazione, o perlomeno considera soltanto il Principio senza approfondire ulteriormente, poiché si tratta di un punto di vista ancora

relativo, mentre, dal punto di vista metafisico, ciò che si trova nel Principio, vale a dire la possibilità, è in realtà l'essenziale ed è assai più importante della manifestazione in sé.

Si potrebbe dire, tutto sommato, che si tratta di due diverse espressioni di una medesima verità, a condizione di aggiungere, beninteso, che codeste espressioni corrispondono a due aspetti o punti di vista realmente differenti fra loro; ma allora ci si può chiedere se la più completa e profonda delle due espressioni non sarebbe del tutto sufficiente, e quale sia la ragion d'essere dell'altra. Si tratta, prima di tutto e in via generale, della ragion d'essere stessa di ogni punto di vista essoterico, in quanto formulazione delle verità tradizionali limitata a ciò che è al tempo stesso indispensabile e accessibile a tutti gli uomini senza distinzione. D'altra parte, per quanto riguarda il caso specifico, vi possono essere ragioni per così dire di «opportunità», tipiche di certe forme tradizionali, dovute dunque alle circostanze contingenti cui devono essere adattate: tali circostanze impongono che si guardi con sospetto a una concezione di tipo «demiurgico» dell'origine della manifestazione, mentre una simile precauzione può essere del tutto inutile in altri casi. Tuttavia, constatando che l'idea di creazione è strettamente solidale con il punto di vista propriamente religioso, si può essere spinti a pensare che ciò racchiuda anche qualcos'altro; è quel che ci resta da esaminare ora, benché non ci sia possibile addentrarci in tutti gli sviluppi cui questo aspetto della questione potrebbe dar luogo.

Che si tratti della manifestazione considerata in chiave metafisica o della creazione, in entrambi i casi la completa dipendenza degli esseri manifestati rispetto al Principio, in tutto ciò che essi sono realmente, viene affermata in modo altrettanto chiaro ed esplicito; è solo nel modo più o meno accurato di considerare tale dipendenza da una parte e dall'altra che appare una differenza caratteristica, perfettamente corrispondente alla differenza che intercorre fra i due punti di vista. Dal punto di vista metafisico, la dipendenza è allo stesso tempo una «partecipazione»: gli esseri partecipano del Principio in proporzione alla realtà che posseggono in se stessi, dato che ogni realtà è nel Principio; d'altra parte non è meno vero che questi esseri, in quanto contingenti e limitati, come pure l'intera manifestazione di cui fanno parte, sono nulla rispetto al Principio, come dicevamo; ma in tale partecipazione vi è come un legame con quest'ultimo, dunque un legame tra il manifestato e il non-manifestato, che consente agli esseri di oltrepassare la condizione relativa inerente alla manifestazione. Il punto di vista religioso, invece, insiste piuttosto sulla nullità propria degli esseri manifestati, dato che, per la sua stessa natura, non deve condurli al di là di questa condizione; esso inoltre comporta la considerazione della dipendenza sotto un aspetto al quale nella pratica corrisponde l'atteggiamento di *el-ubûdiyyah*, per usare il termine arabo il cui senso consueto di «servitù» senza dubbio rende solo in modo alquanto imperfetto l'accezione specificamente religiosa, abbastanza però da consentirne una

comprensione migliore di quanto farebbe la parola «adorazione» (la quale poi corrisponde piuttosto a un altro termine derivato dalla medesima radice, *el-ibâdah*); ora, la condizione di *abd*, in questa prospettiva, è propriamente la condizione della «creatura» di fronte al suo «Creatore».

Poiché abbiamo preso a prestito un termine dal linguaggio della tradizione islamica, aggiungeremo questo: nessuno oserebbe certo contestare il fatto che l'Islam, nel suo aspetto religioso o essoterico, sia perlomeno tanto «creazionista» quanto può esserlo il Cristianesimo stesso; e tuttavia ciò non impedisce affatto che, nel suo aspetto esoterico, vi sia un certo livello a partire dal quale l'idea di creazione scompare. Così, vi è un aforisma secondo cui «il *Sûfî* [si badi bene che non si tratta qui del mero *mutasawwif*] non è creato» (*es-Sûfî lam yukhlaq*); ciò equivale a dire che il suo stato è al di là della condizione di «creatura», e in effetti, in quanto egli ha realizzato l'«Identità suprema», e dunque è attualmente identificato al Principio o all'Increato, necessariamente non può che essere lui stesso increato. In questo caso, il punto di vista religioso è non meno necessariamente trasceso per far posto al punto di vista della metafisica pura; ma, se l'uno e l'altro possono così coesistere in seno alla medesima tradizione, ciascuno al rango che gli spetta e nell'ambito che propriamente gli appartiene, ciò dimostra con tutta evidenza che essi non sono opposti né si contraddicono in alcun modo.

Noi sappiamo che non vi può essere una reale contraddizione né all'interno di ciascuna tradizione né fra questa e le altre, poiché in tutto ciò non si manifestano che espressioni diverse della Verità una. Se qualcuno crede di scorgervi un'apparente contraddizione, non dovrebbe dunque concludere semplicemente che si tratta di cose che egli comprende male o non completamente, invece di pretendere di imputare alle stesse dottrine tradizionali difetti che, in realtà, esistono soltanto a causa della sua insufficienza intellettuale?

X - Taoismo e Confucianesimo[1]

I popoli antichi, per la maggior parte, non si sono gran che preoccupati di stabilire una cronologia rigorosa per la loro storia; alcuni poi si servirono, almeno per i tempi più remoti, soltanto di numeri simbolici, che non è possibile scambiare per date nel senso consueto e letterale del termine senza commettere un grave errore. Sotto questo aspetto i Cinesi costituiscono un'eccezione abbastanza notevole: essi sono forse l'unico popolo che si sia costantemente preoccupato, fin dall'origine della sua tradizione, di datare gli annali in base a osservazioni astronomiche accurate, che comportavano la descrizione delle condizioni celesti al momento del prodursi degli avvenimenti di cui è stato conservato il ricordo. Possiamo dunque, per ciò che riguarda la Cina e la sua storia antica, essere più precisi che in molti altri casi; sappiamo così che l'origine della tradizione che si può chiamare propriamente cinese risale a circa 3700 anni prima dell'era cristiana. Per una coincidenza abbastanza curiosa, tale periodo corrisponde anche agli inizi dell'era ebraica, per i quali, tuttavia, sarebbe difficile dire a quale avvenimento in realtà risalgano.

Una tale origine, per remota che possa apparire se paragonata a quella della civiltà greco-romana e alle date dell'antichità detta «classica», è tuttavia, a dire il vero, ancora piuttosto recente; qual era, prima di quell'epoca, la condizione della razza gialla, che verosimilmente abitava allora alcune regioni dell'Asia centrale? È impossibile precisarlo, in mancanza di dati sufficientemente espliciti; sembra che essa abbia attraversato un periodo di oscuramento, di durata indeterminata, e che da quel sonno sia stata scossa in un'epoca che fu segnata da cambiamenti importanti anche per altre parti del mondo. È dunque possibile, ed è anzi la sola cosa attestata abbastanza chiaramente, che ciò che appare come un inizio sia stato in realtà soltanto il risveglio di una tradizione molto anteriore, la quale però dovette allora assumere una forma diversa, per adattarsi a condizioni nuove. Comunque sia, la storia della Cina, o del territorio che oggi viene chiamato in questo modo, comincia propriamente solo con Fou-hi, considerato il suo primo imperatore; e bisogna subito aggiungere che con il nome di Fou-hi, al quale si riallaccia l'insieme delle conoscenze che costituiscono l'essenza stessa della tradizione cinese, in

[1] «Le Voile d'Isis», 1932, pp. 485-508.

realtà si è soliti designare un intero periodo, che si estende per una durata di parecchi secoli.

Fou-hi, per fissare i principi della tradizione, fece uso di simboli lineari di estrema semplicità e insieme di estrema pregnanza: il tratto continuo e il tratto spezzato, segni rispettivi dello *yang* e dello *yin*, cioè dei due principi attivo e passivo i quali, procedendo da una sorta di polarizzazione della suprema Unità metafisica, producono l'intera manifestazione universale. Dalle combinazioni di questi due segni, in tutte le loro possibili disposizioni, vengono formati gli otto *koua* o «trigrammi», che sono poi sempre rimasti come simboli fondamentali della tradizione estremo-orientale. Si dice che, «prima di tracciare i trigrammi, Fou-hi guardò il Cielo, poi abbassò gli occhi verso la Terra, ne osservò le particolarità, considerò i caratteri del corpo umano e di tutte le cose esteriori».[2] Questo testo è particolarmente interessante perché contiene l'espressione formale della grande Triade: il Cielo e la Terra, ovvero i due principi complementari da cui sono prodotti tutti gli esseri, e l'uomo, il quale, partecipando con la sua natura dell'uno e dell'altra, è il termine mediano della Triade, il mediatore fra il Cielo e la Terra. Conviene precisare che si tratta qui dell'«uomo vero», cioè di colui che, raggiunto il pieno sviluppo delle sue facoltà superiori, «può aiutare il Cielo e la Terra nel mantenimento e nella trasformazione degli esseri, e per ciò stesso costituire un terzo potere con il Cielo e la Terra».[3] Si dice anche che Fou-hi vide uscire dal fiume un dragone che riuniva in sé le potenze del Cielo e della Terra, e che portava i trigrammi inscritti sul dorso; e questo è ancora un altro modo di esprimere simbolicamente la stessa cosa.

Tutta la tradizione fu dunque dapprima contenuta essenzialmente e come in germe nei trigrammi, simboli meravigliosamente adatti a servire da supporto a possibilità indefinite: non restava che trarne gli sviluppi necessari, sia nell'ambito della pura conoscenza metafisica, sia in quello delle sue varie applicazioni all'ordine cosmico e all'ordine umano. A tal fine, Fou-hi scrisse tre libri, dei quali solo il terzo, chiamato *Yi King* o «Libro dei Mutamenti», è giunto fino a noi; ma il testo di quel libro è ancora talmente sintetico da poter essere inteso in molteplici sensi, del resto perfettamente concordanti tra loro, a seconda che ci si attenga rigorosamente ai principi o che si voglia applicarli a questo o quell'ambito particolare. Così, oltre al senso metafisico, vi sono numerosissime applicazioni contingenti, di importanza ineguale, le quali costituiscono altrettante scienze tradizionali: applicazione logica, matematica, astronomica, fisiologica, sociale e così via; vi è anche un'applicazione divinatoria, considerata peraltro fra le più basse, e la cui pratica è lasciata ai giocolieri ambulanti. Del resto è un carattere comune a tutte le dottrine tradizionali quello di

---

[2] *Libro dei Riti dei Tcheou.*

[3] *Tchong Yong*, cap. XXII.

contenere in sé fin dall'origine le possibilità di tutti gli sviluppi concepibili, compresi quelli di un'indefinita varietà di scienze di cui l'Occidente moderno non ha la più pallida idea, e di tutti gli adattamenti che potranno essere richiesti dalle circostanze ulteriori. Non è dunque il caso di stupirsi se gli insegnamenti racchiusi nell'*Yi King*, che lo stesso Fou-hi dichiarava di aver tratto da un passato molto remoto e molto difficile da determinare, sono divenuti a loro volta la base comune di due dottrine alle quali la tradizione cinese è rimasta fedele sino ai nostri giorni, e che però, data la totale disparità delle rispettive sfere di competenza, possono sembrare a prima vista del tutto prive di punti di contatto: il Taoismo e il Confucianesimo.

Quali sono le circostanze che, dopo circa tremila anni, resero necessario un riadattamento della dottrina tradizionale, cioè un cambiamento riguardante non il fondo, che rimane sempre rigorosamente identico a se stesso, ma le forme di cui tale dottrina è in qualche modo rivestita? Anche questo è un punto che sarebbe senza dubbio difficile chiarire completamente, dato che tali cose, in Cina come altrove, sono di un genere che quasi non lascia traccia nella storia scritta, dove gli effetti esteriori sono molto più appariscenti delle cause profonde. In ogni caso, sembra certo che la dottrina quale era stata formulata all'epoca di Fou-hi aveva cessato d'essere generalmente compresa in ciò che ha di più essenziale; e senza dubbio anche le applicazioni che da essa in passato erano state tratte, in particolare dal punto di vista sociale, non corrispondevano più alle condizioni di esistenza della stirpe, che nel frattempo dovevano essersi modificate sensibilmente.

Si era nel VI secolo avanti Cristo; e va notato che in quel tempo si produssero notevoli cambiamenti presso quasi tutti i popoli, sicché ciò che avvenne allora in Cina sembra da ricondurre a una causa, forse difficilmente determinabile, la cui azione influenzò tutta l'umanità. Colpisce il fatto che il VI secolo possa essere considerato, in via del tutto generale, come l'inizio del periodo propriamente «storico»; quando si vuole risalire più indietro, è impossibile stabilire una cronologia sia pure approssimativa, salvo in alcuni casi eccezionali, com'è appunto quello della Cina; al contrario, a partire da quell'epoca, le date degli avvenimenti sono ovunque conosciute con una certa precisione: indubbiamente, è un fatto che si presta a qualche riflessione. Peraltro, i cambiamenti che allora si verificarono presentano caratteri diversi a seconda dei luoghi: in India, ad esempio, si vide nascere il Buddhismo, vale a dire una rivolta contro lo spirito tradizionale che giunse fino alla negazione di ogni autorità, fino a una vera anarchia nell'ordine intellettuale e nell'ordine sociale; in Cina, al contrario, fu strettamente nel solco della tradizione che si costituirono simultaneamente le due nuove forme dottrinali alle quali si dà il nome di Taoismo e Confucianesimo.

I fondatori di queste due dottrine, Lao-tseu e K'ong-tseu, chiamato Confucio dagli Occidentali, erano dunque contemporanei, e la storia narra che essi un giorno si incontrarono. «Hai scoperto il *Tao*?» domandò Lao-

tseu. «L'ho cercato per ventisette anni» rispose K'ong-tseu «e non l'ho trovato». Udito ciò, Lao-tseu si limitò a dare questi pochi consigli: «Il saggio predilige l'oscurità; non si concede al primo che passa; valuta i tempi e le circostanze. Se il momento è propizio, egli parla; altrimenti, tace. Chi possiede un tesoro non lo mostra a tutti; così, chi è veramente saggio non svela a tutti la sapienza. Ecco tutto ciò che ho da dirti: tranne profitto». K'ong-tseu, di ritorno da quell'incontro, disse: «Ho visto Lao-tseu; assomiglia al dragone. Quanto al dragone, ignoro come possa, portato da venti e vapori, elevarsi fino al cielo».

Questo aneddoto, riportato dallo storico Sseu-ma Ts'ien, definisce perfettamente le rispettive posizioni delle due dottrine – dovremmo dire piuttosto dei rami della dottrina – in cui si sarebbe da allora in poi divisa la tradizione estremo-orientale: una essenzialmente rivolta alla metafisica pura, alla quale si affiancano tutte le scienze tradizionali di portata propriamente speculativa, o per meglio dire «cognitiva»; l'altra circoscritta all'ambito pratico e che si mantiene esclusivamente sul terreno delle applicazioni di ordine sociale. Lo stesso K'ong-tseu ammetteva di non essere «nato alla Conoscenza», cioè di non aver raggiunto la vera conoscenza, che è quella di ordine metafisico e sopra-razionale; conosceva i simboli tradizionali, ma non aveva penetrato il loro significato più profondo. Perciò la sua opera doveva necessariamente rimanere limitata a un ambito particolare e contingente, il solo che fosse di sua competenza; ma almeno si guardava bene dal negare ciò che lo sorpassava. In questo i suoi discepoli più o meno lontani non sempre lo imitarono, e alcuni, per un difetto assai diffuso tra gli «specialisti» di qualsiasi genere, diedero prova talvolta di meschino esclusivismo, che attirò su di loro, da parte dei grandi commentatori taoisti del IV secolo a.C. – Lie-tseu e soprattutto Tchouang-tseu –, qualche frecciata di sferzante ironia.

Le discussioni e le polemiche che sorsero così in particolari epoche non devono tuttavia far credere che il Taoismo e il Confucianesimo fossero due scuole rivali: non lo furono mai e non possono esserlo, avendo ciascuno una sfera propria nettamente distinta. Non vi è dunque, nella loro coesistenza, nulla che non sia perfettamente normale e regolare e, sotto certi aspetti, la loro distinzione corrisponde assai precisamente, in altre civiltà, a quella fra l'autorità spirituale e il potere temporale.

Peraltro abbiamo già detto che le due dottrine hanno una radice comune, la tradizione anteriore; K'ong-tseu, al pari di Lao-tseu, non ebbe mai l'intento di esporre concezioni che fossero soltanto le proprie, e che, per ciò stesso, sarebbero state sprovviste di ogni autorità e di ogni portata reale. «Io sono» diceva K'ong-tseu «un uomo che ha venerato gli antichi e che ha compiuto ogni sforzo per acquisire le loro conoscenze»;[4] e tale atteggiamento, che è l'opposto dell'individualismo degli Occidentali

[4] *Louen Yu*, cap. VII.

moderni e delle loro pretese di «originalità» a ogni costo, è il solo compatibile con la costituzione di una civiltà tradizionale. Il termine «riadattamento», da noi usato in precedenza, è dunque qui il più appropriato, e le istituzioni sociali che ne risultano sono contrassegnate da una notevole stabilità, poiché hanno avuto una durata di venticinque secoli e hanno superato tutti i periodi di torbidi che la Cina ha attraversato fino a oggi. Non abbiamo intenzione di diffonderci su queste istituzioni, che del resto sono abbastanza conosciute nelle linee generali; ci limiteremo a rammentare che il loro tratto essenziale è di avere come fondamento la famiglia, e di estendersi da quella alla stirpe, che è l'insieme delle famiglie che discendono da uno stesso capostipite; uno dei caratteri propri della civiltà cinese è in effetti quello di fondarsi sull'idea della stirpe e della solidarietà che unisce i suoi membri tra loro, mentre le altre civiltà, che in genere comprendono uomini appartenenti a ceppi diversi o di origine incerta, si basano su principi d'unità del tutto differenti.

Di solito, in Occidente, quando si parla della Cina e delle sue dottrine, ci si riferisce quasi esclusivamente al Confucianesimo, ma ciò non significa che lo si interpreti sempre correttamente; si pretende a volte di farne una specie di «positivismo» orientale, mentre in realtà è tutt'altra cosa, in primo luogo per il suo carattere tradizionale, e poi perché, come abbiamo detto, è un'applicazione di principi superiori, mentre il positivismo implica la negazione di tali principi. Quanto al Taoismo, generalmente viene passato sotto silenzio, e molti sembrano perfino ignorarne l'esistenza, o credere perlomeno che sia scomparso da molto tempo e non rivesta più che un interesse meramente storico o archeologico; vedremo in seguito le ragioni di questo errore.

Lao-tseu scrisse un solo trattato, per di più estremamente conciso, il *Tao-te-king* o «Libro della Via e della Rettitudine»; tutti gli altri testi taoisti sono commentari di questo libro fondamentale o redazioni più o meno tardive di insegnamenti complementari che, all'inizio, erano stati trasmessi solo oralmente. Il *Tao*, la cui traduzione letterale è «Via», e che ha dato il nome alla dottrina stessa, è il Principio supremo, considerato dal punto di vista strettamente metafisico: è al tempo stesso l'origine e la fine di tutti gli esseri, come mostra assai chiaramente il carattere ideografico che lo rappresenta. Il *Te* – che noi preferiamo rendere con «Rettitudine» piuttosto che con «Virtù», come talvolta si fa, e questo per evitare di attribuirgli un'accezione «morale» che non è assolutamente nello spirito del Taoismo –, il *Te*, dicevamo, è ciò che si potrebbe chiamare una «specificazione» del *Tao* rispetto a un dato essere, quale ad esempio l'essere umano: è la direzione che quell'essere deve seguire perché la sua esistenza, nello stato in cui attualmente si trova, sia conforme alla Via, o in altre parole conforme al Principio. Lao-tseu si colloca dunque in primo luogo su un piano universale, e discende poi a un'applicazione; ma tale applicazione, pur riguardando propriamente il caso dell'uomo, non è in alcun modo realizzata in un'ottica

sociale o morale; ciò a cui si guarda è sempre e solo il ricongiungimento al Principio supremo, e così, in realtà, non usciamo dall'ambito della metafisica.

Dunque non è certo all'azione esteriore che il Taoismo attribuisce importanza; la considera insomma indifferente in se stessa, e insegna espressamente la dottrina del «non-agire», della quale gli Occidentali hanno in genere qualche difficoltà a comprendere il vero significato, sebbene possano trovare un aiuto nella teoria aristotelica del «motore immobile», il cui senso è in fondo lo stesso, ma di cui non sembrano aver mai sviluppato le conseguenze. Il «non-agire» non è affatto l'inerzia, al contrario, è la pienezza dell'attività, ma un'attività trascendente e tutta interiore, non-manifestata, in unione con il Principio, dunque al di là di tutte le distinzioni e di tutte le apparenze che il volgo prende a torto per la realtà stessa, mentre non ne sono che un riflesso più o meno lontano. Va del resto notato che anche il Confucianesimo, il cui punto di vista è però quello dell'azione, parla dell'«invariabile mezzo», cioè dello stato di equilibrio perfetto, sottratto alle incessanti vicissitudini del mondo esteriore, ma lo considera soltanto l'espressione di un ideale puramente teorico, e può al massimo cogliere, nel campo del contingente che gli è proprio, una semplice immagine del vero «non-agire», laddove, per il Taoismo, si tratta di cosa ben diversa, di una realizzazione pienamente effettiva di tale stato trascendente. Posto al centro della ruota cosmica, il saggio perfetto la muove invisibilmente, con la sua sola presenza, senza partecipare al movimento e senza doversi preoccupare di esercitare una qualunque azione; il suo distacco assoluto lo rende signore di tutte le cose, poiché non vi è più nulla che possa condizionarlo. «Egli ha raggiunto la perfetta impassibilità; la vita e la morte essendogli parimenti indifferenti, la rovina dell'universo non produrrebbe in lui alcuna emozione. A forza di scrutare, egli è giunto alla verità immutabile, alla conoscenza del Principio universale unico. Egli lascia che gli esseri evolvano secondo il loro destino, e si tiene al centro immobile di tutti i destini... Il segno esteriore di questo stato interiore è l'imperturbabilità; non quella del valoroso che per amore della gloria si getta da solo contro un esercito schierato in battaglia, ma quella dello spirito che, superiore al cielo, alla terra, a tutti gli esseri, abita in un corpo al quale non tiene, non fa alcun caso alle immagini che i suoi sensi gli forniscono, conosce tutto per conoscenza globale nella sua unità immobile. Questo spirito, assolutamente indipendente, è signore degli uomini; se egli volesse convocarli in massa, al giorno fissato tutti accorrerebbero; ma egli disdegna di farsi servire».[5] «Se un vero saggio dovesse, certo suo malgrado, incaricarsi della cura dell'impero, tenendosi nel non-agire egli userebbe il tempo libero del suo non-intervento per dare libero corso alle sue propensioni naturali. L'impero trarrebbe beneficio dall'essere stato affidato

[5] *Tchouang-tseu*, cap. V.

alle mani di quell'uomo. Senza coinvolgere i propri organi, senza servirsi dei propri sensi corporei, assiso immobile, egli tutto vedrebbe con il suo occhio trascendente; assorto in contemplazione, egli squasserebbe tutte le cose come fa il tuono; il cielo fisico si adatterebbe docilmente ai movimenti del suo spirito; tutti gli esseri seguirebbero l'impulso del suo non-intervento, come la polvere è trascinata dal vento. Perché mai un tale uomo dovrebbe governare l'impero, quando la noncuranza è sufficiente?».[6]

Abbiamo particolarmente insistito su questa dottrina del «non-agire», innanzitutto perché effettivamente è uno degli aspetti più importanti e più caratteristici del Taoismo, in secondo luogo per ragioni più specifiche che il seguito farà comprendere meglio. Sorge però una domanda: come si può giungere allo stato descritto come quello del saggio perfetto? Qui come in tutte le dottrine analoghe presenti in altre civiltà, la risposta è molto chiara: vi si giunge esclusivamente attraverso la conoscenza; ma questa conoscenza, quella stessa che K'ong-tseu ammetteva di non avere ottenuto, è di tutt'altro ordine rispetto alla conoscenza comune o «profana», non ha alcun rapporto con il sapere esteriore dei «letterati» né, a maggior ragione, con la scienza quale è intesa dai moderni Occidentali. Non si tratta di una incompatibilità, sebbene la scienza ordinaria, per i limiti che pone e per le abitudini mentali che fa assumere, possa essere sovente un ostacolo all'acquisizione della vera conoscenza; ma chiunque possieda quest'ultima inevitabilmente considererà insignificanti le speculazioni relative e contingenti di cui si compiace la maggior parte degli uomini, le analisi e le ricerche su dettagli in cui essi si invischiano, e le molteplici divergenze d'opinione che ne sono l'inevitabile conseguenza. «I filosofi si perdono nelle loro speculazioni, i sofisti nelle loro distinzioni, i ricercatori nelle loro indagini.

Tutti questi uomini sono prigionieri nei limiti dello spazio, accecati dagli esseri particolari».[7] Il saggio, al contrario, ha oltrepassato tutte le distinzioni inerenti ai punti di vista esteriori nel punto centrale in cui si trova, ogni opposizione è scomparsa e si è risolta in un perfetto equilibrio. «Nello stato primordiale queste opposizioni non esistevano. Sono tutte derivate dalla diversificazione degli esseri, e dai loro contatti causati dalla girazione universale. Cesserebbero, se cessassero la diversità e il movimento. Esse di colpo smettono d'influenzare l'essere che ha ridotto il suo io distinto e il suo movimento particolare a quasi nulla. Questo essere non entra più in conflitto con alcun essere, poiché risiede nell'infinito, è scomparso nell'indefinito. Egli è giunto e si tiene nel punto di partenza delle trasformazioni, punto neutro dove non ci sono conflitti. Concentrando la sua natura, alimentando il suo spirito vitale, raccogliendo insieme tutte le sue

[6] *Tchouang-tseu*, cap. XI.

[7] *Tchouang-tseu*, cap. XXIV.

potenze, egli si è unito al principio di tutte le genesi. La sua natura essendo integra, il suo spirito vitale essendo intatto, nessun essere può scalfirlo».[8]

È per questa ragione, e non per una sorta d scetticismo evidentemente escluso dal grado di conoscenza al quale è pervenuto, che il saggio si tiene interamente fuori da tutte le discussioni che agitano la maggior parte dell'umanità; per lui, infatti, tutte le opinioni contrarie sono ugualmente senza valore, poiché per la loro stessa opposizione, sono tutte ugualmente relative. «Il suo punto di osservazione è un punto dal quale questo e quello, il sì e il no appaiono ancora non-distinti. Questo punto è il perno della norma; è il centro immobile di una circonferenza, sul bordo della quale scorrono tutte le contingenze, le distinzioni e le individualità, da dove non si vede che un infinito, che non è né questo né quello, né sì né no. Vedere tutto nell'unità primordiale non ancora differenziata, o da una distanza tale che tutto si fonde in unità, ecco la vera intelligenza... Non dedichiamoci a distinguere, ma osserviamo tutto nell'unità della norma. Non discutiamo per imporci, ma con gli altri adottiamo il comportamento dell'allevatore di scimmie. Quest'uomo disse alle scimmie che allevava: io vi darò tre arance al mattino e quattro la sera. Tutte le scimmie furono scontente. Allora, egli disse, vi darò quattro arance al mattino, e tre la sera. Tutte le scimmie furono contente. Con il vantaggio di averle tutte accontentate, quest'uomo non diede loro, in definitiva, ogni giorno, che le sette arance che aveva loro destinato all'inizio. Così fa il saggio; egli dice sì o no, per il bene della pace, e resta tranquillo al centro della ruota universale, indifferente al senso nel quale essa gira».[9]

Vi è appena bisogno di dire che lo stato del saggio perfetto, con tutto ciò che implica e su cui non possiamo soffermarci qui, non può essere raggiunto improvvisamente, e anche gradi inferiori a quello, che sono come altrettanti stadi preliminari, sono accessibili solo a prezzo di sforzi di cui ben pochi uomini sono capaci. I metodi impiegati a questo fine dal Taoismo sono del resto particolarmente difficili da seguire, e l'aiuto che essi forniscono è molto più limitato di quello che si può trovare nell'insegnamento tradizionale di altre civiltà, ad esempio in India; in ogni caso, tali metodi sono quasi inaccessibili a uomini appartenenti a razze diverse da quella per cui più specificamente sono stati pensati. Del resto, anche in Cina il Taoismo non ha mai avuto una grande diffusione, né l'ha mai cercata, essendosi sempre astenuto da qualsiasi forma di propaganda; questa riservatezza gli è imposta dalla sua stessa natura: è una dottrina molto chiusa ed essenzialmente «iniziatica» che, proprio per questo, è destinata solo a un'élite e non potrebbe essere proposta a tutti indistintamente, poiché non tutti sono in grado di comprenderla né soprattutto di «realizzarla». Si dice che Lao-tseu trasmise il suo

---

[8] *Tchouang-tseu*, cap. XIX.

[9] *Tchouang-tseu*, cap. II.

insegnamento solo a due discepoli, che a loro volta ne istruirono altri dieci; dopo aver redatto il *Tao-te-king*, egli scomparve a Occidente; senza dubbio si rifugiò in qualche eremo quasi inaccessibile del Tibet o dell'Himalaya e, dice lo storico Sseu-ma Ts'ien, «non si sa né dove né come finì i suoi giorni».

La dottrina che tutti accomuna, quella che tutti, nella misura in cui ne hanno i mezzi, devono studiare e mettere in pratica, è il Confucianesimo, che, abbracciando tutto quanto concerne i rapporti sociali, soddisfa pienamente le esigenze della vita ordinaria. Eppure, dato che il Taoismo rappresenta la conoscenza principiale da cui deriva tutto il resto, il Confucianesimo, in realtà, non ne è che una specie di applicazione in un ordine contingente, gli è subordinato di diritto per la sua stessa natura; ma si tratta di cose di cui la massa non deve preoccuparsi, e che anzi può perfino ignorare, giacché solo l'applicazione pratica rientra nel suo orizzonte intellettuale; e nella massa di cui parliamo va sicuramente inclusa la grande maggioranza degli stessi «letterati» confuciani. Questa separazione di fatto tra il Taoismo e il Confucianesimo, fra la dottrina interiore e la dottrina esteriore, costituisce una delle differenze più notevoli tra la civiltà della Cina e quella dell'India; in quest'ultima non vi è che un corpo dottrinario unico, il Brâhmanesimo, che include allo stesso tempo il Principio e tutte le sue applicazioni, e, dai gradini più bassi ai più elevati, non vi è per così dire nessuna soluzione di continuità. Questa differenza dipende in gran parte dalle diverse mentalità dei due popoli, tuttavia è assai probabile che la continuità mantenutasi in India, e in India soltanto, sia anticamente esistita anche in Cina, dall'epoca di Fou-hi fino a quella di Lao-tseu e di K'ong-tseu.

Si capisce ora perché il Taoismo sia così poco conosciuto in Occidente: esso non si manifesta come il Confucianesimo, la cui azione appare visibilmente in tutte le circostanze della vita sociale; è invece appannaggio esclusivo di un'élite, forse più ristretta oggi di quanto non sia mai stata, che non cerca assolutamente di comunicare all'esterno la dottrina di cui essa è custode; in conclusione, il suo stesso punto di vista, il suo modo di esprimersi e i suoi metodi di insegnamento sono quanto vi è di più alieno allo spirito occidentale moderno. Alcuni, pur riconoscendo l'esistenza del Taoismo e pur rendendosi conto che tale tradizione è ancora viva, immaginano però che, a causa del suo carattere esclusivo, la sua influenza sull'insieme della civiltà cinese sia praticamente trascurabile, se non del tutto inesistente; si tratta di un altro grave errore, e ci resta ora da spiegare, nella misura in cui è possibile farlo qui, come realmente stiano le cose a questo proposito.

Se si riprenderanno in esame i testi citati sopra riguardo al «non-agire», si potrà comprendere senza troppa difficoltà, almeno nella teoria se non nei modi di applicazione, quale debba essere il ruolo svolto dal Taoismo: un ruolo di direzione invisibile che domina gli avvenimenti invece di

parteciparvi in maniera diretta, ancora più profondamente efficace per il fatto di non apparire chiaramente nei movimenti esteriori. Come abbiamo detto, il Taoismo svolge la funzione di «motore immobile»: mai cerca di mischiarsi all'azione, anzi se ne disinteressa completamente in quanto non vede nell'azione che una semplice modificazione momentanea e transitoria, un elemento infimo della «corrente delle forme», un punto sulla circonferenza della «ruota cosmica»; ma, d'altra parte, esso è come il perno attorno al quale questa ruota gira, la norma sulla quale si regola il suo movimento, proprio perché non partecipa a quel movimento, né occorre che vi intervenga esplicitamente. Tutto ciò che è trascinato nelle rivoluzioni della ruota cambia e passa; perdura solo ciò che, essendo unito al Principio, sta invariabilmente al centro, immutabile come il Principio stesso; e il centro, che niente può influenzare nella sua unità indifferenziata, è il punto di partenza della moltitudine indefinita delle modificazioni che costituiscono la manifestazione universale.

Occorre subito aggiungere che quanto abbiamo detto, riguardando essenzialmente lo stato e la funzione del saggio perfetto, poiché solo quest'ultimo ha effettivamente raggiunto il punto centrale, non può a rigore essere riferito che al grado supremo della gerarchia taoista; gli altri gradi fanno per così dire da tramite fra il centro e il mondo esterno e, come i raggi della ruota partono dal mezzo e lo collegano alla circonferenza, essi assicurano, senza alcuna discontinuità, la trasmissione dell'influenza emanata dal punto invariabile in cui risiede l'«attività non-agente». Qui il termine più appropriato è «influenza», non «azione»; volendo, si potrebbe anche dire che si tratta di un «atto di presenza»; e pure i gradi inferiori, benché molto lontani dalla pienezza del «non-agire», ne partecipano ancora in una certa misura. D'altronde i modi in cui tale influenza si comunica sfuggono necessariamente a coloro che vedono soltanto l'esterno delle cose; e allo spirito occidentale, per le stesse ragioni, essi sarebbero altrettanto poco intelligibili quanto i metodi che permettono l'accesso ai diversi gradi della gerarchia. Sarebbe quindi perfettamente inutile insistere su quelli che vengono chiamati i «templi senza porte», le «scuole dove non si insegna», o su quale possa essere la costituzione di organizzazioni che non hanno alcuna delle caratteristiche di una «società» nel senso europeo del termine, che non hanno una forma esteriore definita, che talvolta non hanno nemmeno un nome, e che, ciò nonostante, stabiliscono tra i loro membri il legame più reale e indissolubile che possa esistere; tutto ciò non può suggerire nulla all'immaginazione occidentale, poiché l'esperienza usuale non offre qui alcun valido termine di raffronto.

Al livello più esteriore, esistono senza dubbio organizzazioni che, impegnate nella sfera dell'azione, sembrano più facilmente comprensibili, sebbene siano assai più segrete di tutte le associazioni occidentali che hanno qualche pretesa più o meno giustificata di possedere tale carattere. Queste organizzazioni hanno in genere soltanto un'esistenza temporanea; costituite

in vista di uno speciale obiettivo, esse scompaiono senza lasciare traccia una volta condotta a buon fine la loro missione: non sono che semplici emanazioni di altre organizzazioni più profonde e durature, dalle quali esse ricevono il vero orientamento, anche quando i loro capi apparenti sono completamente estranei alla gerarchia taoista. Alcune di queste organizzazioni, che hanno svolto un ruolo considerevole in un passato più o meno remoto, hanno lasciato nello spirito del popolo ricordi che si esprimono in forma di leggenda: ad esempio, abbiamo sentito raccontare che nei tempi antichi i maestri di una certa associazione segreta prendevano una manciata di spilli, la gettavano a terra, e da quegli spilli facevano nascere altrettanti soldati in armi. È esattamente la storia di Cadmo che semina i denti di drago, e queste leggende, che il volgo ha il solo torto di prendere alla lettera, racchiudono, sotto l'apparente ingenuità, un reale valore simbolico.

D'altra parte può accadere, in molti casi, che le associazioni in questione, o perlomeno le più esteriori, siano in opposizione e perfino in lotta tra loro; osservatori superficiali non mancherebbero di valersi di questo fatto per avanzare un'obiezione a ciò che abbiamo detto e concludere che, in tali circostanze, l'unità di orientamento non può esistere. Costoro dimenticherebbero solo un particolare: l'orientamento in questione è «al di là» dell'opposizione che essi constatano, e non all'interno dell'ambito in cui tale opposizione si afferma e per il quale soltanto essa ha valore. Se dovessimo rispondere a tali contestazioni, ci limiteremmo a ricordare l'insegnamento taoista sull'equivalenza del «sì» e del «no» nell'indistinzione primordiale e, quanto alla messa in pratica di tale insegnamento, dovremmo semplicemente rimandare all'apologo dell'allevatore di scimmie.

Pensiamo di aver detto abbastanza per far comprendere come la reale influenza del Taoismo possa essere estremamente importante, pur restando sempre invisibile e celata; cose di questo genere non esistono soltanto in Cina, ma sembra che in quella civiltà trovino applicazione più costante che in ogni altro luogo. Ci si renderà anche conto che chi possiede una certa conoscenza del ruolo svolto da tale organizzazione tradizionale deve diffidare delle apparenze e mostrarsi assai cauto nel valutare avvenimenti come quelli che si stanno attualmente svolgendo in Estremo Oriente: troppo spesso viene usato un metro di giudizio che li assimila a ciò che avviene nel mondo occidentale, il che li fa apparire sotto una luce completamente falsa. La civiltà cinese ha attraversato molte altre crisi nel suo passato e alla fine ha sempre ritrovato il suo equilibrio; insomma, finora niente lascia pensare che l'attuale crisi sia molto più grave delle precedenti; anche ammettendo che lo fosse, non si vede perché essa debba necessariamente colpire ciò che vi è di più profondo ed essenziale nella tradizione di quel popolo: a conservarlo intatto nei periodi di turbolenza basterebbe d'altra parte un pugno di uomini, poiché le cose di questo ordine non poggiano sulla forza

bruta delle masse. Il Confucianesimo, che rappresenta soltanto l'aspetto esteriore della tradizione, può anche scomparire se le condizioni sociali cambiano al punto da esigere la costituzione di una forma completamente nuova; ma il Taoismo è al di là di queste contingenze. Non si dimentichi che il saggio, secondo gli insegnamenti taoisti che abbiamo riportato, «resta tranquillo al centro della ruota cosmica» in qualsiasi circostanza, e che perfino «la rovina dell'universo non produrrebbe in lui alcuna emozione».

Appendice. Recensioni

Sull'esoterismo islamico - Libri

W.B. Seabrook, *Aventures en Arabie*, Gallimard, Paris, 1934.

Questo libro, come gli altri dello stesso autore tradotti in precedenza (*L'Île magique* e *Les Secrets de la jungle*), si distingue per qualità dai consueti «racconti di viaggio», senza dubbio perché qui abbiamo a che fare con qualcuno che non si porta appresso ovunque vada idee preconcette e, soprattutto, non è affatto persuaso che gli Occidentali siano superiori a tutti gli altri popoli. Certo, talvolta vi sono delle ingenuità, singolari stupori di fronte a cose molto semplici ed elementari, ma questo ci sembra, tutto sommato, una garanzia di sincerità.

Per la verità il titolo è un po' fuorviante, visto che l'autore non è stato nell'Arabia propriamente detta, ma solo nelle regioni situate immediatamente a nord di essa. Diciamo anche, per esaurire subito le critiche, che le parole arabe sono talvolta deformate in modo bizzarro, come se si fosse tentato di riprodurre in maniera approssimativa i suoni senza preoccuparsi minimamente dell'ortografia, e che alcune frasi citate sono tradotte in modo piuttosto fantasioso. Infine, abbiamo potuto constatare una volta di più un fatto curioso: nei libri occidentali destinati al «grande pubblico» la *shahâdah* non è mai, per così dire, riprodotta esattamente; è un fatto accidentale, oppure, come sembra più probabile, c'è qualcosa che ne impedisce la pronuncia alla massa dei lettori ostili o semplicemente indifferenti?

La prima parte, la più lunga, tratta della vita dei beduini ed è quasi esclusivamente descrittiva, il che non vuol certo dire che sia priva di interesse; ma nel seguito vi è qualcosa di più. Nella parte in cui si parla dei dervisci, si trovano in particolare alcune considerazioni di uno *sheykh mawlawî*, il cui senso è, senza alcun dubbio, riprodotto fedelmente: così, per dissipare l'incomprensione manifestata dall'autore riguardo a certe *turuq*, lo *sheykh* gli spiega che «per giungere a Dio non vi è una sola via stretta e diretta, ma un numero infinito di sentieri»; peccato che non abbia avuto la possibilità di fargli anche comprendere che il Sufismo non ha nulla in comune con il panteismo né con l'eterodossia... Viceversa, nelle altre due parti si tratta proprio di sette eterodosse, e anche piuttosto enigmatiche: i

Drusi e gli Yezidi; sugli uni e gli altri il volume contiene informazioni interessanti, senza peraltro avere la pretesa di far tutto conoscere e tutto spiegare. Quanto ai Drusi, un punto che resta particolarmente oscuro riguarda il culto di un «vitello d'oro» o di una «testa di vitello», che viene loro attribuito; è qualcosa che potrebbe forse dar luogo a numerosi accostamenti, di cui l'autore pare aver solamente intravisto una parte; perlomeno egli ha capito che il simbolismo non è idolatria... Riguardo agli Yezidi, se ne ricaverà un'idea alquanto diversa da quella data dalla conferenza di cui abbiamo trattato ultimamente nelle nostre recensioni delle riviste (numero di novembre); qui non si parla più di «Mazdeismo», in relazione a loro, e, perlomeno sotto questo aspetto, l'informazione è senza dubbio più esatta; l'«adorazione del diavolo» potrebbe però suscitare discussioni meno facili da dirimere, e la vera natura del *Malah Tâwûs* rimane ancora un mistero. Ma la parte forse più interessante, all'insaputa dell'autore, il quale, malgrado ciò che ha visto, si rifiuta di crederci, è quella riguardante le «sette torri del diavolo», centri di proiezione delle influenze sataniche nel mondo; che una di queste torri sia situata presso gli Yezidi del resto non dimostra affatto che siano essi stessi dei «satanisti», ma solamente che, come accade per molte sette eterodosse, possono essere utilizzati per facilitare l'azione di forze che ignorano. A questo proposito, è significativo che i sacerdoti regolari yezidi si astengano dall'officiare qualsiasi genere di rito in quella torre, laddove alcune specie di maghi erranti vengono spesso a trascorrervi parecchi giorni; che cosa rappresentano esattamente questi personaggi? In ogni caso, non è affatto necessario che la torre sia abitata in modo permanente, se non è altro che il supporto tangibile e «localizzato» di uno dei centri della «contro-iniziazione», ai quali presiedono gli *awliyâ esh-Shaytân*; costoro, attraverso la costituzione di questi sette centri, pretendono di opporsi all'influenza dei sette *Aqtâb* o «Poli» terrestri subordinati al «Polo» supremo, sebbene tale opposizione possa peraltro essere soltanto illusoria, in quanto la sfera spirituale rimane necessariamente preclusa alla «contro-iniziazione».[1]

Khan Sahib Khaja Khan, *The Secret of Ana'l Haqq*, The Hogarth Press, Madras, 1926.

Questo libro è la traduzione di un testo persiano, *Irshâdah el-Ârifîn*, dello Sheykh Ibrâhim Gazur-i-Elahi di Shakarkote, una traduzion che però è stata divisa in capitoli, in modo da riunire insieme tutto ciò che si riferisce a un medesimo argomento, per renderne più agevole la comprensione. L'autore, illustrando le sue intenzioni, parla assai inopportunamente di «propaganda degli insegnamenti esoterici dell'Islam», come se l'esoterismo potesse prestarsi a una qualunque forma di propaganda; se questo è stato realmente il suo obiettivo, non possiamo però dire che egli l'abbia

[1] «Études Traditionnelles», 1935, pp. 42-43.

raggiunto, poiché i lettori sprovvisti di qualunque previa conoscenza del *tasawwuf* senza dubbio avranno difficoltà a coglierne il vero significato in una versione inglese che è, troppo spesso, terribilmente carente e più che inesatta. Questo difetto, cui si aggiunge, per quel che riguarda le citazioni dall'arabo, quello di una trascrizione che le deforma in modo bizzarro, è assai deprecabile, poiché, per chi già sa di che si tratta, sono qui esposti precetti di grande importanza. Il punto centrale di essi è la dottrina dell'«Identità suprema», come suggerisce del resto il titolo, che ha il solo torto di volerla ricollegare a una particolare formulazione, quella di el-Hallâj, mentre nel testo non vi è traccia di niente del genere. Tale dottrina chiarisce e in qualche modo determina tutte le considerazioni che si riferiscono ad argomenti diversi, come i gradi dell'Esistenza, gli attributi divini, *el-fanâ* e *el-baqâ*, i metodi e gli stadi dello sviluppo iniziatico, e molti altri ancora. La lettura di quest'opera va raccomandata non certo a coloro ai quali si vorrebbe indirizzare una «propaganda» che sarebbe poi del tutto fuori luogo, ma al contrario a coloro che già possiedono conoscenze sufficienti per trarne un reale profitto.[2]

Edward Jabra Jurji, *Illumination in Islamic Mysticism; a translation, with an introduction and notes, based upon a critical edition of Abû'l-Mawâhib al-Shâdhili's treatise entitled Qawânîn Hikam al-Ishrâq*, Princeton University Press, New Jersey, 1938.

La denominazione di «misticismo islamico», diffusa da Nicholson e da qualche altro orientalista, è una grossolana inesattezza, come abbiamo già spiegato in diverse occasioni: di fatto si tratta di *tasawwuf*, cioè di qualcosa che è di ordine essenzialmente iniziatico e nient'affatto mistico. L'autore di questo libro sembra del resto seguire con troppa facilità le «autorità» occidentali, ciò che a volte lo induce ad affermazioni un po' strane, per esempio a dire che «è stato ormai stabilito» che il Sufismo possiede questo o quel carattere. Si direbbe davvero che si tratti di studiare qualche dottrina antica e scomparsa da lunga data, ma il Sufismo esiste tuttora e, di conseguenza, può sempre essere conosciuto direttamente, così che non vi è nulla da «stabilire» al suo riguardo. Allo stesso modo è insieme ingenua e urtante l'affermazione che «membri della confraternita shâdhilita sono stati osservati recentemente in Siria»; credevamo fosse risaputo che questa *tarîqah*, in una o nell'altra delle sue numerose ramificazioni, è più o meno diffusa in tutti i paesi islamici, tanto più che essa non ha certo mai voluto nascondersi; ma questa infelice «osservazione» potrebbe legittimamente indurre a domandarsi a quale singolare genere di spionaggio si dedichino certi orientalisti! Vi sono «sfumature» che probabilmente sfuggiranno ai lettori americani o europei; ma da parte di un siriano che, sebbene cristiano, è pur sempre un *ibn el-Arab*, ci saremmo aspettati un po' più di «sensibilità»

---

[2] «Études Traditionnelles», 1937, p. 266.

orientale... Passando poi ad altri punti in fondo più importanti, è spiacevole constatare che l'autore ammette la teoria dei «prestiti» e del «sincretismo»; se è «difficile determinare gli inizi del Sufismo nell'Islam», è perché, tradizionalmente, esso non ha né può avere altro «inizio» che quello dell'Islam medesimo, ed è in questioni di tal genere che converrebbe in special modo diffidare degli abusi del moderno «metodo storico». D'altra parte, la dottrina *ishrâqiyyah*, nel senso proprio del termine, non rappresenta che un punto di vista piuttosto particolare, quello di una certa scuola che si ricollega principalmente ad Abû'l-Futûh es-Suhrawardî (da non confondere con il capostipite della *tarîqah* omonima), scuola che non può essere considerata del tutto ortodossa, e alla quale certuni negano persino ogni legame reale con il *tasawwuf*, sia pure quale deviazione, considerandola piuttosto semplicemente «filosofica»; è alquanto sorprendente che si pretenda di farla risalire allo stesso Mohyiddîn ibn Arabî, né lo è di meno il fatto che si voglia farne discendere, per quanto indirettamente, la *tarîqah* shâdhilita. Quando capita di imbattersi nel termine *ishrâq*, come nel saggio qui tradotto, non per questo è lecito concludere che si tratta della dottrina *ishrâqiyyah*, così come non si ha il diritto di parlare di «illuminismo» ogniqualvolta si incontra l'equivalente occidentale di «illuminazione»; a maggior ragione un'idea come quella di *tawhîd* non è stata «ricavata» da questa particolare dottrina, poiché si tratta di un'idea assolutamente essenziale all'Islam in generale, anche nel suo aspetto essoterico (vi è un ramo di studi chiamato *ilm et-tawhîd* fra gli *ulûm ez-zâhir*, vale a dire le scienze insegnate pubblicamente nelle università islamiche). Tutta l'introduzione insomma è costruita su di un malinteso generato dall'uso del termine *ishrâq*; e lo stesso contenuto del trattato non giustifica affatto una simile interpretazione, poiché, in realtà, non vi si trova nulla che non sia *tasawwuf* perfettamente ortodosso.

Fortunatamente la traduzione, la parte più importante del libro, è decisamente migliore delle considerazioni che la precedono; in mancanza del testo, è senza dubbio difficile verificarne interamente l'esattezza, tuttavia è possibile averne un'idea abbastanza precisa grazie ai numerosissimi termini arabi riportati, che generalmente sono resi molto bene. Vi sono però alcune parole che possono suscitare delle riserve: così, *mukâshafah* non è propriamente «rivelazione», ma piuttosto «intuizione»; più precisamente, si tratta di una percezione d'ordine sottile (*mulâtafah*, tradotto qui in modo piuttosto sorprendente con *amiability*), inferiore, almeno quando il termine è inteso in senso stretto, alla contemplazione pura (*mushâhadah*). Non riusciamo a comprendere la traduzione di *muthûl*, che implica essenzialmente un'idea di «similitudine», con *attendance*, tanto più che *âlam el-muthûl* di solito è il «mondo degli archetipi»; *baqâ* è più «permanenza» che «sussistenza»; *dîn* non può essere reso con «fede», che in arabo è *îmân*; *kanz el-asrâr er-rabbâniyyah* non significa «i segreti del tesoro divino» (che sarebbe *asrar el-kanz el-ilâhî*), ma «il tesoro dei segreti

dominicali» (esiste una differenza importante, nella terminologia «tecnica», fra *ilâhî* e *rabbânî*). Sarebbe senza dubbio possibile rilevare ancora qualche altra inesattezza dello stesso genere, ma in fin dei conti tutto ciò è poca cosa nell'insieme e, avendo la traduzione del trattato un interesse incontestabile, il libro, eccezion fatta per l'introduzione, merita in definitiva di essere raccomandato a tutti coloro che studiano l'esoterismo islamico.[3]

Émile Dermenghem, *Contes Kabyles*, Charlot, Algeri, 1945.

Ciò che soprattutto rende interessante, dal nostro punto di vista, questa antologia di «racconti popolari» dell'Africa del Nord sono l'introduzione e le note che li accompagnano, in cui sono esposte idee generali sulla natura del «folklore universale». L'autore fa notare molto giustamente che «il vero interesse delle letterature popolari non consiste nelle filiazioni, influenze e dipendenze dall'esterno», ma risiede soprattutto nel fatto che esse depongono «a favore dell'unità delle tradizioni». Egli mette in evidenza l'insufficienza del punto di vista «razionalista ed evoluzionista» al quale si attiene la maggior parte dei folkloristi e degli etnologi, con le loro teorie sui «riti stagionali» e altre cose dello stesso ordine; e a proposito del significato propriamente simbolico dei racconti e del carattere veramente «trascendente» del loro contenuto, egli ricorda alcune delle considerazioni esposte su queste pagine da noi stessi e da alcuni dei nostri collaboratori. Tuttavia, dispiace che l'autore abbia creduto di dover malgrado tutto lasciare un certo spazio a concezioni ben poco compatibili con le precedenti: fra i presunti «riti stagionali» e i riti iniziatici, fra la sedicente «iniziazione tribale» degli etnologi e la vera iniziazione, bisogna necessariamente scegliere; anche se è vero, ed è normale, che l'esoterismo ha il suo riflesso e la sua corrispondenza nel versante essoterico delle tradizioni, occorre in ogni caso evitare di mettere sullo stesso piano il Principio e le sue applicazioni secondarie; per quanto riguarda queste ultime, bisognerebbe anche, nel caso in esame, considerarle prescindendo completamente dalle idee antitradizionalistiche dei nostri contemporanei sulle «società primitive». E che dire d'altra parte dell'interpretazione psicoanalitica, la quale, in realtà, approda alla pura e semplice negazione del «sopraconscio» confondendolo con il «subconscio»? Aggiungiamo inoltre che l'iniziazione, intesa nel suo vero senso, non ha né può avere assolutamente niente di «mistico»; è particolarmente irritante constatare il perpetuarsi di questo equivoco a dispetto di tutti i chiarimenti che abbiamo potuto fornire sull'argomento... Le note e i commenti mostrano soprattutto le molteplici similitudini esistenti fra i racconti cabili e quelli di altri paesi assai diversi, ed è appena il caso di dire che tali accostamenti presentano un particolare interesse come «illustrazioni» del carattere universale del folklore. Un'ultima nota tratta delle formule iniziali e finali dei racconti, che

[3] «Études Traditionnelles», 1940, pp. 166-68.

corrispondono palesemente a quelle che segnano, in generale, l'inizio e la fine della celebrazione di un rito, e che sono in rapporto, come abbiamo spiegato altrove, con la «coagulazione» e la «soluzione» ermetiche. Quanto ai racconti stessi, sembrano resi con la massima fedeltà consentita da una traduzione e sono inoltre di lettura assai piacevole.[4]

Émile Dermenghem, *Le Mythe de Psyché dans le folklore nord-africain*, Société Historique Algérienne, Algeri.

In questo secondo studio sul folklore, si tratta dei numerosi racconti in cui, nell'Africa del Nord come del resto in molti altri paesi, si ritrovano uniti o dispersi gli elementi principali del ben noto mito di Psiche; «non vi è per così dire uno solo di questi elementi che non suggerisca un senso iniziatico e rituale; né ve ne è uno solo che non si possa ritrovare nel folklore universale». Vi sono poi delle varianti, la più notevole delle quali è «la forma invertita in cui l'essere mistico sposato è femminile»; i racconti di questo tipo «sembrano sottolineare l'aspetto attivo, della conquista, come se rappresentassero l'aspetto dello sforzo umano piuttosto che quello passivo e teocentrico»; questi due aspetti sono evidentemente complementari l'uno all'altro. Che poi Apuleio, che non ha certo inventato il mito, abbia potuto ispirarsi, per certi particolari della versione da lui data nell'*Asino d'oro*, a una «tradizione orale popolare africana», non è impossibile; ma non bisogna dimenticare che raffigurazioni relative a questo mito si incontrano già in monumenti greci anteriori di parecchi secoli; d'altronde il problema delle «fonti» ha tanto minor peso in quanto la stessa diffusione del mito mostra che occorrerebbe risalire molto più indietro per trovarne l'origine, sempre che in simili casi si possa parlare propriamente di un'origine; del resto il folklore come tale non può mai essere l'origine di alcunché, poiché, al contrario, esso è costituito soltanto da «sopravvivenze», e ciò è anzi la sua ragion d'essere. D'altra parte, il fatto che certi tratti corrispondano a usi, interdizioni o altre regole che effettivamente esistettero in materia di matrimonio in questo o quel paese non prova assolutamente nulla contro la presenza di un senso superiore, dal quale, diremmo invece noi, quelle stesse usanze possono essere derivate, sempre per la ragione che l'essoterismo ha il suo principio nell'esoterismo, sicché il senso superiore e iniziatico, ben lungi dall'essere un'«aggiunta» successiva, in realtà esiste da sempre. L'esame dei rapporti fra il mito di Psiche (e i racconti con esso imparentati) e i misteri antichi, che conclude lo studio di Émile Dermenghem, è particolarmente degno di interesse, così come lo è l'indicazione di certi parallelismi con il *tasawwuf*; a tale riguardo, aggiungeremo solo che somiglianze come quelle osservabili fra la terminologia del *tasawwuf* e il vocabolario platonico non devono affatto essere prese per segni di un qualsivoglia «prestito», poiché il *tasawwuf* è propriamente ed

[4] «Études Traditionnelles», 1947, pp. 90-91.

essenzialmente islamico, e gli accostamenti di questo genere non fanno altro che affermare nel modo più categorico possibile l'«unanimità» della tradizione universale in tutte le sue forme.[5]

Henri Corbin, *Suhrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâq)*, G.-P. Maisonneuve, Paris, 1939.

Suhrawardî di Aleppo, al quale è consacrato questo opuscolo, è stato spesso chiamato *esh-Sheykh el-maqtûl*[6] per distinguerlo dai suoi omonimi, sebbene, a dire il vero, non si sappia con esattezza se effettivamente egli fu ucciso o si lasciò morire di fame in carcere.

La parte propriamente storica è redatta coscienziosamente e offre un quadro accurato della sua vita e delle sue opere; ma vi sono diverse riserve da fare su alcune interpretazioni, come anche su affermazioni riguardo a supposte «fonti», del tutto ipotetiche: segnatamente, ritroviamo qui l'idea singolare, cui abbiamo accennato in un recente articolo, che ogni angelologia debba trarre la propria origine dal Mazdeismo. D'altra parte, l'autore non ha saputo opportunamente distinguere fra questa dottrina *ishrâqiyyah*, che non si ricollega ad alcuna *silsilah* regolare, e il vero *tasawwuf*: è assai azzardato affermare, sulla base di qualche somiglianza esteriore, che «Suhrawardî si situa nella linea di el-Hallâj»; e certo non bisognerebbe prendere alla lettera la parola di uno dei suoi ammiratori che lo designa come «il maestro dell'istante», poiché tali espressioni sono spesso impiegate in modo del tutto iperbolico. Senza dubbio egli deve aver subito in una certa misura l'influenza del *tasawwuf*, ma, in fondo, sembra davvero essersi ispirato a idee neoplatoniche cui ha dato una forma islamica, e per questa ragione generalmente la sua dottrina viene considerata come qualcosa che in realtà rientra soltanto nell'ambito della filosofia; ma gli orientalisti sono mai riusciti a comprendere la differenza profonda che separa il *tasawwuf* da ogni filosofia? Infine, benché ciò abbia, tutto considerato, soltanto un'importanza secondaria, ci domandiamo perché Henri Corbin abbia sentito talvolta il bisogno di imitare, a un punto tale che si potrebbero confondere, lo stile complicato e piuttosto oscuro di Louis Massignon.[7]

Marie-Louise Dubouloz-Laffin, *Le Bou-Mergoud, Folklore tunisien*, G.-P. Maisonneuve, Paris, 1946.

Questo grosso volume corredato di disegni e fotografie si occupa in modo particolare, come indica il sottotitolo, delle «credenze e usanze popolari di Sfax e della sua regione»: esso testimonia, e non è questo il suo minor merito, di uno spirito molto più «simpatetico» di quel che di solito

[5] «Études Traditionnelles», 1947, pp. 90-91.

[6] «Lo sheykh assassinato» [N.d.T.].

[7] «Études Traditionnelles», 1947, p. 92.

mostrano le «indagini» di questo genere, le quali, bisogna pur dirlo, troppo spesso assomigliano vagamente a una sorta di «spionaggio». Tale è del resto la ragione per cui gli «informatori» sono così difficili da trovare, e comprendiamo assai bene la ripugnanza che prova la maggior parte delle persone a rispondere a questionari indiscreti, tanto più che esse non possono naturalmente indovinare le ragioni di tanta curiosità riguardo a cose che per loro sono del tutto consuete.

Mme Dubouloz-Laffin, per le sue mansioni di professoressa e per la sua mentalità aperta, era certamente più di molti altri in condizione di ottenere risultati soddisfacenti, e si può dire che, in generale, è riuscita egregiamente a condurre a buon fine il compito che si era prefissa. Ciò non significa tuttavia che nel suo lavoro non vi siano difetti, e questo senza dubbio era in certa misura inevitabile: a nostro giudizio, uno dei difetti principali consiste nel fatto che l'autrice sembra attribuire un carattere puramente regionale a molte cose che in realtà sono comuni sia a tutta l'Africa del Nord, sia perfino all'intero mondo islamico. D'altra parte, in alcuni capitoli ciò che concerne gli elementi musulmani ed ebraici della popolazione si trova mescolato in modo un po' confuso; sarebbe stato utile non solo creare una separazione più netta, ma anche, per quanto riguarda gli Ebrei tunisini, mettere in evidenza ciò che loro appartiene specificamente e ciò che è stato soltanto trasmesso loro dall'ambiente musulmano che li circonda. Vi è un'altra cosa, che certo è solo un dettaglio secondario, e però rende la lettura del libro poco agevole: i termini arabi vi sono riportati con un'ortografia assolutamente inconsueta, che ha il palese intento di riprodurre una pronuncia locale ascoltata e trascritta in modo assai approssimativo; anche giudicando appropriato conservare queste forme bizzarre, di cui però noi non riusciamo a scorgere l'interesse, sarebbe stato almeno opportuno indicare a lato le forme corrette, in mancanza delle quali alcune parole sono quasi irriconoscibili. Aggiungeremo anche qualche osservazione che riguarda piuttosto il modo di concepire il folklore in generale: è invalsa l'abitudine di farvi rientrare cose assai disparate, il che può essere più o meno giustificato a seconda dei casi, ma quel che ci appare del tutto inspiegabile è che vi si includano fatti realmente verificatisi in circostanze note, senza che né «credenze» né «usanze» vi abbiano parte alcuna; anche qui troviamo esempi di questo genere, così, in particolare, non riusciamo a immaginare a che titolo un caso recente e debitamente documentato di «possessione» o di «casa stregata» possa inquadrarsi nell'ambito del folklore. È poi singolare lo stupore che sempre mostrano gli Europei di fronte a fatti che, in un ambiente diverso dal loro, sono assolutamente normali e consueti, a tal punto che non vi si presta alcuna attenzione; e spesso si ha perfino la sensazione che, se non è capitato loro di constatarlo personalmente, essi abbiano molta difficoltà a credere a quanto viene loro riferito; anche di tale atteggiamento abbiamo riscontrato tracce in quest'opera, sebbene meno accentuate che in altre dello stesso genere.

Quanto al contenuto del libro, la parte più ampia concerne in primo luogo i *jinn* (*jnun*) e i loro vari interventi nella vita degli uomini, poi, argomento più o meno collegato al precedente, la magia e la stregoneria, nelle quali si trova inclusa anche la medicina; forse lo spazio accordato a temi di questo genere è un po' eccessivo, e va lamentato il fatto che, al contrario, non vi sia quasi nulla sui «racconti popolari», che pure non devono mancare nella regione studiata come in qualunque altra, poiché ci sembra che proprio i racconti, in definitiva, costituiscano il fondo stesso del vero folklore, inteso in senso stretto. L'ultima parte, dedicata ai «marabutti», è piuttosto sommaria ed è certamente la meno soddisfacente, anche sotto il semplice profilo «documentario»; è vero che, per più di una ragione, questo argomento era probabilmente il più difficile da trattare, ma perlomeno non vi ritroviamo il fastidioso pregiudizio, troppo diffuso in Occidente, che vuole si tratti di qualcosa di estraneo all'Islam, e che si sforza persino di scoprirvi, conclusione cui è sempre possibile arrivare con un po' di immaginazione «erudita», vestigia di non si sa bene quali culti scomparsi da parecchi millenni![8]

Riviste

Le «Études carmélitaines» (numero di aprile) pubblicano la traduzione di un lungo studio di Miguel Asin Palacios su Ibn Abbâd de Ronda, con il titolo: *Un précurseur hispano-musulman de saint Jean de la Croix*. Questo studio è interessante soprattutto per i numerosi testi che vi sono citati, e d'altra parte rivela una simpatia di cui la direzione della rivista ha creduto di doversi scusare con una nota abbastanza curiosa: «si prega il lettore di guardarsi dall'attribuire alla parola "precursore" un significato troppo esteso»; sembra quasi che, se certe cose devono essere dette, non è tanto perché sono vere quanto perché altrimenti qualcuno potrebbe rimproverare alla Chiesa di non riconoscerle, e servirsene contro di essa! Disgraziatamente l'esposizione dell'autore è viziata da cima a fondo da un difetto capitale, cioè dalla troppo frequente confusione tra l'esoterismo e il misticismo; l'autore anzi non parla affatto di esoterismo, ma lo scambia puramente e semplicemente per misticismo; questo errore è poi ulteriormente aggravato dall'uso di un linguaggio specificamente «ecclesiastico», che è quanto di più estraneo vi possa essere all'Islam in generale e all'esoterismo in particolare, e che produce quasi una sensazione di disagio. La scuola shâdhilita, alla quale apparteneva Ibn Abbâd, è essenzialmente iniziatica e se vi sono somiglianze esteriori con mistici come san Giovanni della Croce, ad esempio nel vocabolario, ciò non toglie che i punti di vista siano profondamente diversi: così, il simbolismo della «notte» non ha certamente il medesimo significato in ambedue i casi, e il rifiuto dei

[8] «Études Traditionnelles», 1949, pp. 45-46.

«poteri» esteriori non presuppone i medesimi intenti; dal punto di vista iniziatico, la «notte» corrisponde a uno stato di non-manifestazione (dunque superiore agli stati manifestati, rappresentati dal «giorno»: si tratta insomma dello stesso simbolismo che si trova nella dottrina indù), e se i «poteri» devono effettivamente essere abbandonati, almeno come regola generale, è perché costituiscono un ostacolo alla conoscenza pura; non pensiamo che le cose stiano esattamente in questi termini dal punto di vista dei mistici. Si impone un'osservazione di carattere generale, nella quale d'altronde Asin Palacios non entra in alcun modo, dato che non gli si può addossare la responsabilità di una certa utilizzazione dei suoi lavori. Il fatto che da qualche tempo sulle «Études carmélitaines» vengano regolarmente pubblicati articoli consacrati alle dottrine orientali, la cui più evidente caratteristica è di sforzarsi di presentare tali dottrine come «mistiche», sembra proprio derivare dalle stesse intenzioni cui si deve la traduzione del libro di padre Dandoy di cui parliamo altrove, e una semplice occhiata all'elenco dei collaboratori di questa rivista giustifica interamente tale impressione. Collegando questi fatti alla campagna anti-orientale che i nostri lettori ben conoscono e nella quale ambienti cattolici svolgono parimenti un ruolo preciso, non si può, in un primo momento, non stupirsi, poiché pare di scorgervi una certa incoerenza; ma, riflettendo, si arriva a domandarsi se un'interpretazione tendenziosa come questa non costituisca anch'essa, sebbene in maniera indiretta, uno strumento di lotta contro l'Oriente. In ogni caso, c'è proprio da temere che una apparente simpatia celi qualche pensiero recondito di proselitismo e, diciamo così, di «annessionismo»; conosciamo fin troppo lo spirito occidentale per non nutrire in proposito qualche preoccupazione: *Timeo Danaos et dona ferentes!*[9]

«Les Nouvelles littéraires» (numero del 27 maggio) hanno pubblicato un'intervista nel corso della quale Elian J. Finbert ha creduto bene di abbandonarsi a pettegolezzi tanto fantasiosi quanto sgradevoli sul nostro conto. Abbiamo già detto molto spesso ciò che pensiamo di queste storie «personali»: esse sono in se stesse prive del minimo interesse; rispetto alla dottrina le individualità non contano e non devono mai apparire. Oltre a tale questione di principio, riteniamo che chiunque non sia un malfattore abbia il più assoluto diritto a che il segreto della sua vita privata sia rispettato e nulla di ciò che ne fa parte sia reso pubblico senza il suo consenso. Del resto, se il signor Finbert si diverte con questo genere di aneddoti, può facilmente trovare fra gli «uomini di lettere» suoi confratelli un numero sufficiente di persone la cui vanità non chiede di meglio che di essere appagata con tali sciocchezze, così da lasciare in pace coloro che di ciò farebbero volentieri a meno e che non intendono prestarsi al «divertimento» di chicchessia. Per

---

[9] «Le Voile d'Isis», 1932, pp. 480-81.

quanto grande sia la ripugnanza che proviamo a parlare di queste cose, ci preme, per l'edificazione di quanti fra i nostri lettori fossero già a conoscenza dell'intervista in questione, rettificare perlomeno alcune delle inesattezze (per usare un eufemismo) di cui è farcito tale grottesco racconto. Per cominciare, dobbiamo dire che il signor Finbert, quando lo incontrammo al Cairo, non commise affatto la grossolana scortesia di cui si vanta: non ci chiese «che cosa fossimo venuti a fare in Egitto», e fece bene, perché l'avremmo prontamente messo a posto! In seguito, visto che ci «rivolgeva la parola in francese», gli rispondemmo allo stesso modo, e non certo «in arabo» (e, per sovrappiù, tutti coloro che ci conoscono sia pure di sfuggita sanno come siamo capaci di parlare «con aria compunta»!); ma quel che è vero, lo riconosciamo volentieri, è che la nostra risposta dovette essere «esitante»... semplicemente perché, conoscendo la reputazione di cui gode il nostro interlocutore (a torto o a ragione, non è affar nostro), eravamo piuttosto infastiditi al pensiero di essere visti in sua compagnia; e proprio per evitare il rischio di un nuovo incontro all'aperto accettammo di andare a visitarlo alla pensione dove alloggiava. Là forse ci è capitato, nel corso della conversazione, di pronunciare incidentalmente qualche parola in arabo, e in questo non c'è niente di così straordinario; ma ciò di cui siamo perfettamente sicuri è che non si è affatto parlato di «confraternite» (né «aperte» né «chiuse», ma in ogni caso nient'affatto «mistiche»), poiché si tratta di un argomento che, per molte ragioni, era bene non affrontare con il signor Finbert. Parlammo solo, in termini assai vaghi, di persone in possesso di determinate conoscenze tradizionali, e a tale proposito ci dichiarò che gli facevamo intravedere cose di cui ignorava totalmente l'esistenza (e ce lo scrisse perfino, dopo il suo ritorno in Francia). Del resto, non ci chiese di presentarlo a qualcuno e ancor meno di «condurlo nelle confraternite», per cui non fummo costretti a opporgli un rifiuto; e neppure ci diede «l'assicurazione che era iniziato [*sic*] già da molto tempo alle loro pratiche e che vi era considerato come un musulmano»(!), ed è stata per noi una fortuna, perché non avremmo potuto, a dispetto di ogni buona creanza, evitare di scoppiare a ridere! Dal seguito, dove si parla di «mistica popolare» (il signor Finbert sembra tenere in modo speciale a questa espressione), di «concerti spirituali» e altre cose espresse in modo tanto confuso quanto occidentale, abbiamo capito senza troppa difficoltà dove fosse riuscito a introdursi: luoghi talmente seri... che vi si conducono persino i turisti! Aggiungeremo soltanto che, nel suo ultimo romanzo intitolato *Le Fou de dieu* (che è servito di pretesto all'intervista), il signor Finbert ha dato la giusta misura della conoscenza che può avere dello spirito dell'Islam: non vi è un solo musulmano al mondo, per *magzûb*[10] e ignorante che si voglia supporlo, che possa immaginare di riconoscere il *Mahdî* (il

---

[10] «Folle, stravagante» [N.d.T.].

quale non deve affatto essere «un nuovo Profeta») nella persona di un ebreo...

Ma si pensa evidentemente (e non senza qualche ragione, purtroppo) che il pubblico sarà abbastanza... *mughaffal*[11] da accettare qualunque cosa, dal momento che viene affermata da «un uomo venuto dall'Oriente»... ma che ne ha conosciuto solo l'«addobbo» esteriore. Se noi avessimo un consiglio da offrire al signor Finbert, sarebbe quello di dedicarsi a scrivere romanzi esclusivamente d'ambiente giudaico, dove si troverebbe certamente molto più a suo agio, e di non occuparsi più dell'Islam né dell'Oriente... né tanto meno di noi. *Shuf shoghlek, yâ khawâgâ!*[12]

Altra faccenda di pari buon gusto: Pierre Mariel, l'amico intimo del «fu Mariani», ha pubblicato di recente su «Le Temps» una specie di romanzo-feuilleton al quale ha dato un titolo di gran lunga troppo bello per ciò di cui si tratta: *L'esprit souffle où il veut*, e il cui scopo principale sembra essere quello di attizzare certi odi occidentali; non ci feliciteremo con lui perché si presta a tale graziosa incombenza... Non avremmo parlato di questa cosa vergognosa se egli non avesse approfittato dell'occasione per permettersi nei nostri confronti un'insolenza del tutto gratuita, che ci obbliga a rispondergli quanto segue: primo, non siamo tenuti a dirgli ciò che noi abbiamo potuto o meno «superare», tanto più che sicuramente non ne capirebbe nulla, possiamo però assicurargli che non facciamo mai la figura del «postulante»; secondo, senza volere men che mai dire male dei Senussi, ci si consenta di affermare che non è certo a loro che deve rivolgersi chi voglia «ricevere iniziazioni superiori»; terzo, ciò che egli chiama, con un pleonasmo abbastanza comico, «gli ultimi gradini della scala iniziatica sufi» (*sic*), e anche i gradini che sono ancora ben lontani dall'essere gli ultimi, non si raggiungono affatto attraverso i mezzi esteriori e «umani» che egli sembra supporre, ma unicamente come risultato di un lavoro tutto interiore; inoltre, se qualcuno è stato ricongiunto alla *silsilah*, più nessuno può impedirgli di accedere a tutti i gradini, se ne è capace; quarto punto, infine, se esiste una tradizione in cui le questioni di razza e di origine non intervengono in nessun modo, è certamente l'Islam, che infatti conta fra i suoi seguaci uomini appartenenti alle razze più diverse. Peraltro, riappaiono in questo romanzo tutti i *clichés* più o meno insulsi che trovano credito presso il pubblico europeo, compresi la «Mezzaluna» e lo «stendardo verde del Profeta»; ma quale conoscenza delle cose dell'lslam ci si potrebbe attendere da parte di chi, pur sostenendo evidentemente di richiamarsi al Cattolicesimo, lo conosce talmente male da parlare di un «conclave» per la nomina di nuovi cardinali? Ed è proprio con questa «perla» (*margaritas*

---

[11] «Sciocco, ingenuo» [N.d.T.].

[12] «Signore, si faccia gli affari suoi!» [N.d.T.].

ante porcos... sia detto senza offesa per i suoi lettori) che termina il suo racconto, come se vi si dovesse vedere… il «segno del diavolo»![13]

In «Mesures» (numero di luglio), Émile Dermenghem offre uno studio, con numerose citazioni, su *L'«instant» chez les mystiques et chez quelques poètes*; forse occorre dolersi del fatto che egli non abbia operato, in questa esposizione, una distinzione più netta fra tre livelli che sono in realtà assai differenti: in primo luogo il senso superiore dell'«istante», di ordine propriamente metafisico e iniziatico, che è naturalmente il medesimo che si incontra in particolare nel Sufismo e anche nello Zen giapponese (in cui il *satori*, in quanto procedimento tecnico di realizzazione, è manifestamente affine a certi metodi taoisti); in secondo luogo il senso, già diminuito o ridotto nella sua portata, che esso prende presso i mistici; infine il riflesso più o meno lontano che ne può sussistere ancora presso certi poeti profani. D'altra parte, pensiamo che il punto essenziale, quello che, almeno nel primo caso, dà all'«istante» il suo valore profondo, risieda non tanto nella sua subitaneità (cosa del resto più apparente che reale, poiché ciò che allora si manifesta è sempre, di fatto, il risultato di un lavoro preparatorio, talvolta assai lungo, ma il cui effetto era rimasto fino a quel momento latente), quanto nel suo carattere di indivisibilità, perché è quest'ultimo che permette la sua trasposizione nell'«atemporale» e, di conseguenza, la trasformazione di uno stato transitorio dell'essere in una acquisizione permanente e definitiva.[14]

---

[13] «Le Voile d'Isis», 1933, pp. 434-36.

[14] «Études Traditionnelles», 1938, p. 423.

Sul Taoismo - Libri

Henri Borel, *Wu Wei*, tradotto dall'olandese da Félicia Barbier, Éditions du Monde Nouveau, Paris, 1931.

La prima traduzione francese di questo libriccino era esaurita da molto tempo; siamo felici di segnalare la pubblicazione di una nuova traduzione, perché, sotto la sua apparenza semplice e senza pretese «erudite», è sicuramente una delle cose migliori che siano state scritte in Occidente sul Taoismo. Il sottotitolo: «Fantasia ispirata dalla filosofia di Lao-tsz'» rischia forse di rendergli torto; l'autore lo spiega servendosi di certi appunti che gli sono stati rivolti, ma dei quali secondo noi non era obbligato a tenere conto, data soprattutto la scarsa stima in cui, a ragione, tiene le opinioni dei sinologi più o meno «ufficiali». «Mi sono sforzato soltanto» dice «di conservare, pura, l'essenza della sapienza di Lao-tsz'... L'opera di Lao-tsz' non è un trattato di filosofia... Quel che Lao-tsz' ci dà non sono né forme né materializzazioni, sono essenze. Il mio studio ne è impregnato, non ne è affatto la traduzione». L'opera è divisa in tre capitoli, in cui sono esposti, sotto forma di colloqui con un vecchio saggio, in primo luogo l'idea stessa del «Tao», poi alcune applicazioni particolari all'«Arte» e all'«Amore»; di questi ultimi due argomenti Lao-tseu non ha mai parlato, ma l'adattamento, benché forse un po' particolare, è nondimeno legittimo, perché tutte le cose discendono essenzialmente dal Principio universale. Nel primo capitolo alcune trattazioni sono ispirate o persino parzialmente tradotte da Tchouang-tseu, il cui commento è sicuramente quello che meglio chiarisce le formule così concise e sintetiche di Lao-tseu. L'autore pensa a ragione che sia impossibile tradurre esattamente il termine «Tao», ma forse non ci sono tanti inconvenienti, come egli sembra credere, a renderlo con «Via», che è il senso letterale, a condizione di mettere bene in evidenza che si tratta di una designazione del tutto simbolica, e che d'altronde non può essere altrimenti, qualunque parola si adoperi, perché si tratta di ciò che in realtà non può essere nominato. Approviamo invece incondizionatamente Borel quando protesta contro l'interpretazione che i sinologi danno del termine *wu wei*, considerandolo equivalente a «inazione» o a «inerzia», mentre «occorre vedervi esattamente l'opposto»; del resto ci si potrà riferire a ciò che diciamo altrove su questo argomento. Citeremo soltanto questo passo, che ci sembra caratterizzare bene lo spirito del libro: «Quando tu saprai essere *wu wei*, non-agente, nel senso ordinario e umano del termine, tu *sarai* veramente, e compirai il tuo ciclo vitale senza sforzo, come l'onda che ci lambisce i piedi. Niente turberà più la tua quiete. Il tuo sonno sarà senza sogni, e ciò che entrerà nel campo della tua coscienza non ti causerà alcuna preoccupazione. Vedrai tutto nel *Tao*, sarai *uno* con tutto ciò che esiste, e la natura intera ti sarà vicina come un'amica, come il tuo stesso io. Accettando senza turbarti i passaggi dalla notte al giorno, dalla vita alla morte, sospinto

dal ritmo eterno, entrerai nel *Tao* dove nulla cambia mai, dove tornerai puro come ne sei uscito». Consigliamo assai vivamente la lettura integrale del libro, che del resto si legge con molto piacere, con ciò senza togliere nulla al suo valore di pensiero.[79]

Bhikshu Wai-Tao e Dwight Goddard, *Laotzu's Tao and Wu-Wei, a new translation*, Dwight Goddard, Santa Barbara, California; Luzac and Co., London, 1935.

Questo volume comprende una traduzione del *Tao-te-king* il cui principale difetto, ci sembra, è di assumere un tono sentimentale che è assai lontano dallo spirito del Taoismo; forse ciò è dovuto in parte alle tendenze «filo-buddhiste» dei suoi autori, almeno a giudicare dalla loro introduzione. Segue poi una traduzione del *Wu-Wei* di Henri Borel, di cui abbiamo parlato in altra occasione, ad opera di M.E. Reynolds; il libro si conclude con un cenno storico sul Taoismo, a cura del Dottor Kiang Kang-Hou, formulato purtroppo da un punto di vista assai esteriore: parlare di «filosofia» e di «religione» significa disconoscere completamente l'essenza iniziatica del Taoismo, sia in quanto dottrina puramente metafisica, sia anche nelle svariate applicazioni che ne sono derivate nell'ambito delle scienze tradizionali.[80]

Riviste

Il «Lotus bleu» (numero di agosto-settembre) pubblica, sotto il titolo: *Révelations sur le Bouddhisme japonais*, una conferenza di Steinilber-Oberlin sui metodi di sviluppo spirituale in uso nella setta *Zen* (nome derivato dal sanscrito *dhyâna*, «contemplazione», e non da *dziena*, in cui vogliamo vedere un semplice refuso); questi metodi non sembrano del resto affatto «straordinari» a chi conosce quelli del Taoismo, dai quali i primi mostrano chiaramente di essere stati in larga misura influenzati. Comunque sia, ciò è senza dubbio interessante, ma perché questa parolona, «rivelazioni», che farebbe facilmente credere al tradimento di un qualche segreto?[81]

Il «Larousse mensuel» (numero di marzo) contiene un articolo su *La Religion et la Pensée chinoises*: il titolo stesso è indicativo delle solite confusioni occidentali. L'articolo sembra ispirato in buona parte ai lavori di Marcel Granet, ma non alla loro parte migliore, perché in un «sunto» di questo genere la documentazione è per forza di cose assai ridotta, e restano soprattutto le interpretazioni discutibili. È piuttosto divertente vedere trattate

---

[79] «Le Voile d'Isis», 1932, pp. 604-605.

[80] «Le Voile d'Isis», 1936, p. 156.

[81] «Le Voile d'Isis», 1932.

come «credenze» conoscenze tradizionali di precisione assolutamente scientifica, oppure leggere affermazioni secondo cui «la saggezza cinese rimane estranea alle preoccupazioni metafisiche»... perché essa non prende in considerazione il dualismo cartesiano di materia e spirito e non pretende di opporre l'uomo alla natura! È quasi inutile aggiungere, dopo questo, che il Taoismo è particolarmente mal compreso: si immagina di trovarvi ogni sorta di cose, eccetto la dottrina puramente metafisica che in realtà esso è essenzialmente...[82].

[82] «Études Traditionnelles», 1936, p. 199.